REVUE APOLOGÉTIQUE

REVUE APOLOGÉTIQUE

Doctrine & Faits Religieux

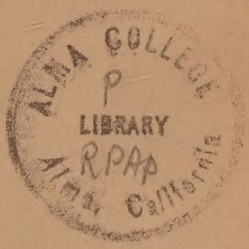
DIRECTEURS

S. G. Mgr BAUDRILLART, *de l'Académie française.*

MM. J. VERDIER & J.-V. BAINVEL, *de l'Institut Catholique de Paris*

DIX-HUITIÈME ANNÉE

TOME XXXVI



PARIS
GABRIEL BEAUCHESNE
Rue de Rennes, 117
1923

Tous droits réservés.

40475

v. 36
1923

REVUE APOLOGÉTIQUE

Christianisme et Humanisme au IV^e siècle

De toutes les répercussions qu'a eues l'édit de Milan (février 313) sur l'histoire du christianisme, l'une des plus intéressantes, des plus importantes aussi à étudier, est de l'ordre intellectuel et moral. Pendant les trois premiers siècles de son histoire, l'Eglise, persécutée ou au mieux tolérée, est restée une secte de *tenuiores*, de petites gens sans philosophie et sans lettres, Au quatrième siècle, elle devient le meilleur asile de la pensée grecque et c'est par elle que la littérature antique jette encore un dernier éclat. Comment s'est préparée, comment s'est accomplie cette transformation, on voudrait essayer de le rappeler ici en quelques pages.

***

Il peut sembler au premier abord assez paradoxal de soutenir que jusqu'en 313 le christianisme n'a eu ni philosophes ni lettrés; et l'on doit bien avouer que la littérature chrétienne ne naît pas du jour au lendemain, comme par l'effet d'un coup de baguette magique. Tout de même les premiers écrivains chrétiens font au point de vue du style pauvre figure à côté d'un Platon ou d'un Thucydide, d'un Cicéron ou d'un César. On sent, en les lisant, que la perfection de la forme les intéresse fort peu. Ils écrivent comme ils parlent, la langue de la conversation quotidienne, celle que seront capables de comprendre leurs auditeurs d'hier qui sont aussi leurs lecteurs d'aujourd'hui et de demain;

petites gens sortis de la foule du peuple, sans grande instruction, sans grand talent le plus souvent, et qui ne prennent le calame ou le style que pour essayer de prolonger leur action apostolique. Rien n'est plus vivant sans doute que de telles œuvres, lettres, apologies, sermons, commentaires de l'Ecriture Sainte, dans lesquelles on retrouve sans peine l'âme toute ardente, toute passionnée de leurs auteurs; mais rien n'est moins littéraire; et l'on s'en aperçoit rien qu'à la peine que l'on éprouve lorsqu'on essaie de les classer dans les cadres de la rhétorique traditionnelle.

Ceux-là mêmes qui écrivent se rendent compte qu'ils s'écartent des sentiers battus et qu'ils font tout autre chose que de la littérature. Quelques-uns, comme Tertullien, élevés dans la science des auteurs profanes, vont jusqu'à renier la culture grâce à laquelle ils ont été formés, proclament que la science séculière est sottise aux yeux de Dieu et que le chrétien la réprouve[1]; traitent les philosophes de marchands de sagesse et d'éloquence [2], ou encore d'animaux de gloire [3], et jettent l'anathème sur la dialectique et ses procédés: « Pitoyable Aristote, qui a enseigné aux gens la dialectique, également ingénieuse à construire et à renverser, fuyante dans ses propositions, outrée dans ses conjectures, sans souplesse dans ses raisonnements, lutte laborieuse qui se crée à elle-même des difficultés et qui remet tout en question de peur de rien traiter à fond!... Qu'y a-t-il de commun entre Athènes et Jérusalem, entre l'Académie et l'Eglise? Tant pis pour ceux qui ont mis au jour un christianisme stoïcien, platonicien, dialecticien. Pour nous, nous n'avons pas besoin de curiosité après Jésus-Christ, ni de recherche après l'Evangile[4] ».

Tertullien est un exagéré et un violent. Mais des esprits pondérés ne pensent pas autrement que lui. Saint Cyprien a reçu, lui aussi, une bonne éducation profane; il a été rhéteur avant sa conversion; et dans

1. Tertullien, *De spectac.*, 18.
2. Tertullien, *De animal*, 3.
3. Tertullien, *De anima*, 3.
4. Tertullien, *De praescr. haeret.*, 7.

ses plus anciens écrits, dans le traité *ad Donatum* en particulier, on retrouve encore des marques non équivoques de sa formation première. Pourtant il se défie de la culture antique ; il ne cite, au cours de ses ouvrages, aucun nom d'écrivain païen ; il travaille à se dégager de plus en plus des règles traditionnelles ; et c'est l'opinion de son évêque aussi bien que la sienne propre qu'exprime le diacre Pontius lorsqu'il résume en ces termes la carrière de rhéteur de Cyprien : « Les actes de l'homme de Dieu ne doivent être comptés qu'à dater du jour où il est né à Dieu. Quelles qu'aient été ses études, quelque influence qu'avaient exercée sur lui les arts libéraux, j'omettrai tout cela : car cela ne servait à rien, sinon pour le monde[1] ».

Dans son ensemble, la masse chrétienne ne pense pas autrement. Elle méprise la culture profane que d'ailleurs elle ignore. Elle continue, même après deux siècles de christianisme, à prendre à la lettre les paroles de saint Paul aux Corinthiens : « Parce que le monde n'a pas connu Dieu par la sagesse dans la sagesse de Dieu, il a plu à Dieu de sauver les croyants par la folie de la prédication... Car la folie de Dieu est plus sage que les hommes, et la faiblesse de Dieu est plus forte que les hommes[2] ». Toujours recrutée en grande partie parmi les ignorants et les pauvres, ou comme le dit Celse aux environs de 180, parmi les cardeurs de laine, les cordonniers, les foulons, gens de la dernière ignorance[3], guidée par des presbytres qui ne sont guère moins ignorants que la masse[4], l'Eglise ne se préoccupe que du salut éternel de ses enfants. Elle se défie, avec un sûr instinct, de la science qui enfle et de la philosophie qui enorgueillit. Même dans une ville où la haute culture est en quelque sorte traditionnelle et où les catéchumènes et les néophytes sont instruits par des maîtres tels que Clément et Origène, comme est Alexandrie, le vulgaire a pour la

1. Pontius, *Vita Cypriani*, 2 ; éd. Hartel, p. xci.
2. I. *Cor.*, I 21-25.
3. Celse, ap. Origène, *Cont. Cels.*, iii. 55.
4. Id., *ibid*, vi, 40.

sagesse grecque la même frayeur qu'ont les enfants pour les masques[1] ; il estime qu'on ne doit se mêler ni de philosophie, ni de dialectique, ni même s'appliquer à l'étude de l'univers[2] ; il déclare que l'on doit s'en tenir aux choses essentielles, à celles qui se rapportent à la foi et que l'on doit négliger celles qui viennent du dehors et qui sont superflues[3]. Aussi l'honnête Clément est-il obligé de s'excuser s'il écrit des livres, et d'expliquer avec patience à ses humbles frères pourquoi il se croit obligé de le faire: « Faut-il ne pas écrire du tout, ou y a-t-il des gens à qui l'on doive réserver ce droit? Dans le premier cas, à quoi servent les lettres? dans l'autre alternative, est-ce aux gens sérieux ou à ceux qui ne le sont pas qu'il convient d'accorder le droit d'écrire? Il serait absurde de condamner les gens sérieux pour avoir écrit, tandis qu'on admettrait que ceux qui ne le sont pas composassent des ouvrages. Faut-il par exemple, permettre à Théopompe, à Timée, auteurs de fables impies, à Epicure, initiateur de l'athéisme, à Hipponax, à Archiloque d'écrire leurs honteux ouvrages et défendra-t-on à celui qui proclame la vérité de laisser à la postérité des écrits qui lui feront du bien? [4] »

Cette justification est caractéristique, et l'on ne saurait mieux dire. Mais les chrétiens d'Alexandrie ne se laissèrent sans doute pas persuader, car nous voyons Origène obligé de recommencer la même campagne contre la simplicité d'un trop grand nombre de ses coreligionnaires. « Entre autres défauts, dit-il, les ignorants ont ce défaut détestable de tenir pour des gens vains et inutiles ceux qui s'appliquent au ministère de la parole et de l'enseignement ; ils estiment plus leur propre ignorance que les études et le labeur des maîtres ; et changeant la valeur des mots, ils appellent ces exercices du verbiage, tandis que leur igno-

1. Clément d'Alexandrie, *Stromat.*, vi, 80.
2. Id., *ibid.*, i, 43.
3. Id., *ibid.*, i, 18.
4. Id., *ibid.*, i, Cf. E. de Faye, *Clément d'Alexandrie*[2], Paris 1906, p. 139 ss.

rance inculte ils la nomment simplicité[1] ». Un autre jour, sur le point de proposer une interprétation allégorique du rôle des publicains, il s'arrête, paralysé par les défiances de son auditoire. « Je ne sais, dit-il, si nous devons à un tel auditoire proposer de si hauts mystères, d'autant que nous sommes parmi des gens qui ne savent pas pénétrer la moelle des Ecritures, et qui ne se plaisent qu'à la surface. C'est dangereux, sans doute, mais il faut cependant toucher ces mystères, ne serait-ce que d'un mot et en passant[2]. » Mais finalement, le grand docteur est vaincu par les résistances que soulève sa science : « Pour tant de sueurs quelle récompense a-t-il reçue? Une condamnation par Demetrius son évêque. A l'exception de l'épiscopat de Palestine, d'Arabie, de Phénicie et d'Achaïe, tout l'univers confirme cette condamnation. Rome même réunit contre lui son sénat, non point à cause de nouveautés dogmatiques, non point pour motif d'hérésie comme actuellement des chiens enragés font semblant de le penser, mais parce que la gloire de son éloquence et de sa science leur était insupportable et que, dès qu'il parlait, tous semblaient balbutier[3] ».

Pourtant ce qu'un Origène, ce qu'un Clément entendent demander à la culture antique, c'est ce qu'elle a de meilleur et de plus recommandable, quelques idées par où elle prépare en quelque sorte l'accès du christianisme. Ils ont, eux aussi, comme l'ensemble des fidèles, le mépris ou du moins l'insouciance de la forme littéraire. Sauf lorsque l'enthousiasme religieux les entraîne, leurs ouvrages s'allongent démesurément, en développements et en digressions inutiles ; leur style reste sans grâce et sans harmonie. Et l'on voit bien en les lisant qu'ils se soucient beaucoup moins de plaire que d'instruire et d'édifier. Ils peuvent paraître savants, lorsqu'on les compare à leurs frères

1. Origène, *in Psalm.*, 36 ; *hom.* 5, 1 ; PG., xii, 1360.
2. Id., *in Luc ; hom.* 23 ; PG., xiii, 1861. Cf. J. Lebreton, *Les degrés de la connaissance religieuse d'après Origène*, dans *Recherches de Science Religieuse*, 1922, p. 270 s.
3. Jérome, *Epist.* 33, 5.

ignorants, ils le sont même en réalité, et nous pouvons encore admirer l'étendue et la sûreté des connaissances d'Origène. Mais ils ne sont sûrement pas des littérateurs. Dans les trois premiers siècles les seuls, parmi les écrivains chrétiens, qui mériteraient de prendre rang dans une histoire littéraire sont ceux dont la formation profane a été poussée assez loin, avant leur conversion, pour qu'ils fussent en quelque sorte obligés d'écrire en suivant les règles de la grammaire et celles de la composition, un Minucius Félix, un Tertullien, un saint Cyprien ; et peut-être Minucius Félix devrait-il être cité à une place à part, car je ne vois guère que lui à avoir si délibérément fait effort pour employer une langue et un style classiques. A la fin de l'*Octavius*, Minucius choisi comme arbitre entre les deux interlocuteurs du dialogue résume ainsi son impression : « Pour moi, mon admiration était si grande que j'étais tout hors de moi : j'admirais qu'il eût prouvé par des arguments, par des exemples, par des autorités tirées de ses lectures, toutes ces choses qu'il est plus facile de sentir que de dire ; qu'il eût vaincu les méchants avec ces mêmes armes de la philosophie dont ils se servent ; enfin qu'il eût montré la vérité non seulement facile à comprendre, mais sympathique[1] ». Cette impression reste encore la nôtre, lorsque nous relisons le charmant ouvrage qu'est l'*Octavius ;* mais ce livre est à peu près unique en son genre ; et presque tous les croyants auraient souscrit sans peine au jugement de Théophile d'Antioche : « Les récits des philosophes, des historiens et des poètes paraissent dignes de foi à cause des ornements du style ; mais le fond en est vide et insensé[2] ».

Il va sans dire que le monde païen se réjouit de constater cette infériorité intellectuelle qui est celle du christianisme, et particulièrement du christianisme de la grande Eglise. Bien longtemps après que Celse a écrit le *Discours Véritable*, et raillé les livres chrétiens, en particulier le Dialogue de Jason et de Papis-

1. Minucius Félix, *Octavius*, 39, 1.
2. Théophile, *Ad Autolyc.*, II, 12 ; PG., VI 1069

cus, ouvrage non pas ridicule, mais plutôt pitoyable et haïssable[1], les païens instruits et lettrés continuent à se moquer des barbarismes et des solécismes qui fleurissent constamment sur les lèvres et dans les écrits des fidèles. Même au commencement du quatrième siècle, après ces longues années de paix qui ont été si profitables à l'Eglise et pendant lesquelles s'est largement poursuivie la montée sociale du christianisme, le prestige de l'esprit continue à rester l'apanage de l'élite païenne restée fidèle à la culture traditionnelle. Arnobe et Lactance sont pour nous les témoins attristés de cet état de choses. « La principale raison, écrit Lactance, pour laquelle les sages, les savants, les princes de ce monde refusent de croire à la Sainte Ecriture, c'est que les prophètes ont parlé au peuple en un langage simple et commun. Ceux-là les méprisent qui ne veulent rien entendre ni lire que de châtié et de disert, et à l'esprit de qui rien ne peut s'attacher qui n'ait flatté les oreilles par un son agréable[2] ». Arnobe, il est vrai, assure que dans les rangs des chrétiens se rencontrent des hommes du plus grand génie, orateurs, grammairiens, rhéteurs, jurisconsultes, médecins, philosophes même, qui sont venus à la foi, et méprisent désormais les objets de leur ancienne confiance[3]. On peut craindre que ces pluriels soient emphatiques sous la plume d'un Arnobe, incapable d'oublier son ancien métier de rhéteur.

En fait, jusqu'aux premières années du quatrième siècle, les intellectuels s'écartent du christianisme. Il est rare de voir l'un d'eux demander à entrer dans l'Eglise. Lorsque, après avoir enseigné toute sa vie la rhétorique à Sicca Veneria, dans l'Afrique proconsulaire, Arnobe se convertit aux environs de la soixantième année, son évêque, tout surpris d'une recrue si inattendue, lui demande un gage de sincérité, et il faut que le néophyte s'exécute, en employant toutes les ressources de son art à combattre la cause des dieux

1. Celse, ap. *Origène*, *Cont. Cels*, iv, 52.
2. Lactance, *Inst. Div.*, v, 1; éd. Brandt, p. 400.
3. Arnobe, *adv. Nation.*, ii, 5.

païens qu'il avait jusqu'alors défendue de son mieux[1]. Mais la plupart restent dans le paganisme. Leur arme préférée est le mépris. « J'ai entendu, dit Lactance, quelqu'un qui ne manquait pas d'instruction appeler par dérision Cyprien Coprianus[2] ». Voilà le genre des critiques et des railleries. « Cette sagesse qui est la nôtre, écrit encore Lactance, des hommes qui adorent des divinités fragiles ou qui cultivent une vaine philosophie s'en moquent comme d'une sottise et d'une vanité. Sans vouloir rien entendre, ils plaisantent de Dieu et de sa religion, et c'est ainsi qu'ils nous attaquent[3] ». Tout leur est bon à rire, et ils se moquent avec ardeur de la mort de notre Sauveur [4]. Ils vont jusqu'à porter le christianisme au théâtre et à mettre ses mystères en scènes bouffonnes : la curieuse passion de saint Genès nous apporte le récit de la conversion et de la mort d'un comédien converti par la scène du baptême dans laquelle il jouait le rôle du baptisé[5] ».

En même temps que l'on rit, on multiplie les apologies contre le christianisme. Porphyre et Hieroclès sont les plus connus parmi les adversaires acharnés que rencontre l'Eglise en cet instant décisif de son histoire qui est la fin du IIIe siècle : instruits l'un et l'autre, connaissant mieux encore que Celse les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, habiles à faire valoir contre la foi chrétienne toutes les apparentes difficultés de l'Ecriture, doués d'une dialectique à la fois souple et violente. De leurs ouvrages, nous ne connaissons plus aujourd'hui que des fragments : ces courts extraits suffisent à nous donner une idée exacte de la grandeur de la lutte et de l'acharnement apporté par la culture païenne à vouloir renverser le christianisme. Et Lactance nous affirme que, de son temps, outre les deux adversaires qu'il combat spécialement[6], beaucoup d'autres, grecs et latins, poursuivent la même

1. Jérome, *Epist.*, 70, 5.
2. Lactance, *Inst. Div.*, v, 1, 27; p. 403.
3. Id., *ibid.*, vii, 26, 8; p. 667.
4. Arnobe, *Adv. Nat.*, i, 41.
5. P. Allard, *Histoire des persécutions*, t. iv, p. 8-12.
6. Lactance, *Inst. Div.*, v, 2; p. 404 ss.

entreprise, et s'efforcent de faire succomber l'Eglise sous le faix de leurs arguments massifs[1].

L'Eglise ne tombe pas; mais beaucoup parmi les convertis, surtout parmi les plus intelligents ou les plus instruits, chancellent dans leur croyance[2]. Comment ne seraient-ils pas ébranlés par les critiques et par les railleries dont le christianisme est l'objet; et les apologies, parfois insuffisantes, d'un rhéteur tel qu'Arnobe seraient-elles capables de les retenir dans leur foi? Les chrétiens les plus intelligents se rendent compte qu'il y a là une difficulté réelle, et que les années, ou les siècles, ne font qu'en accroître la force. Si l'Eglise ne parvient pas à conquérir aussi le monde de l'esprit, ses autres victoires demeureront presque stériles; car de tous les royaumes humains celui de l'intelligence est le plus puissant et le plus stable. C'est ce qu'écrit par exemple Lactance: « La lutte qui nous est proposée avec les philosophes est plus grande et plus redoutable; car leur science et leur éloquence consommées me sont opposées comme une masse: tout à l'heure nous étions opprimés par la multitude, et j'oserais presque dire par le consentement unanime des peuples; maintenant nous le sommes par l'autorité des hommes que rendent invincibles tous les genres d'éloges. Qui ignore en effet qu'un petit nombre de savants ont plus d'autorité qu'une grande foule d'ignorants[3]? »

Aux convertis du monde de l'intelligence, il suffit d'ailleurs de se rappeler les difficultés qu'ils ont eux-mêmes éprouvées aux jours qui ont précédé leur conversion, pour comprendre la nécessité où se trouve le christianisme de devenir aussi la religion des lettrés et des savants. Par combien de démarches n'ont pas passé un saint Justin et un Clément d'Alexandrie? Combien de maîtres humains n'ont-ils pas entendus avant de trouver enfin le seul Maître! Et ceux-là étaient des âmes droites, largement ouvertes, et natu-

1. Lactance, *id.*, v, 4, 2; p. 411. Cf. sur tout cela, P. Batiffol. — *La paix constantinienne et le catholicisme*, Paris, 1914, p. 141-152.
2. Lactance, *Inst. Div.*, v, 1, 9; p. 400.
3. Id., *ibid.*, ii, 19, 2-4; p. 175.

rellement bien disposées. D'autres ont connu des hésitations encore plus douloureuses. C'est à la fin du quatrième siècle, quand déjà le christianisme avait depuis longtemps triomphé de l'empire romain, et que les Cappadociens lui avaient donné enfin le rayonnement littéraire, que saint Augustin raconte les angoisses de son premier contact avec les livres saints, si pauvrement écrits, et dont le langage grossier rebutait très fort un admirateur de Virgile et de Cicéron : « Je décidai d'attacher mon esprit aux Saintes Ecritures et de voir ce qu'elles étaient. Et voici que je trouvai une chose incomprise des superbes et voilée aux enfants ; humble à l'entrée, élevée à la suite, couverte de mystères ; et je n'étais pas capable d'y pénétrer ou de courber la tête pour y avancer. Car ce n'est pas selon mon langage actuel que j'ai alors senti, lorsque je me suis mis à étudier cette Ecriture ; mais elle m'a paru indigne d'être comparée à la dignité de Tullius. Mon orgueil m'empêchait de comprendre sa mesure ; la pointe de mon esprit ne pénétrait pas dans son intimité. Elle était telle qu'elle grandissait avec les enfants ; mais je dédaignais d'être un enfant ; et gonflé de vanité, je me croyais grand[1] ».

Retenons cet aveu d'Augustin : la Bible lui semblait indigne d'être comparée à Cicéron. Bien d'autres avant lui, bien d'autres après lui ont éprouvé ce même sentiment [2]. Aujourd'hui que l'Eglise a sa littérature à elle, proprement originale, et que ses écrivains sont capables de soutenir la comparaison avec n'importe lequel parmi les classiques profanes, nous sentons bien moins qu'un converti du quatrième siècle la force d'une telle difficulté. Il ne s'agit, semble-t-il, que de littérature. Mais la littérature est l'expression de tout un monde. Sans doute, le christianisme persécuté des

1. Augustin, *Confes.* III, 5, 9.

2. Cf. Jérome, *Epist.*, 53, 10 : Nolo offendaris in scripturis sanctis simplicitate et quasi vilitate verborum, quae vel vitio interpretum, vel de industria sic prolata sunt, ut rusticam cautionem facilius instruerent, et in una eademque sententia aliter doctus, aliter audiret indoctus ; Jean Chrysostome, *Hom. in Joan.*, II, 2 ; PG., LIX, 31 ; Basile, *in Hexaem.*, *hom.* 3 ; PG., XXIX 120 D.

premiers siècles avait eu bien d'autres soucis que celui de cultiver les formes de l'éloquence et du rythme : il lui fallait vivre d'abord et grandir ; et la vie morale de ses fidèles avait été pour l'Eglise une autre préoccupation que leur vie intellectuelle.

Mais vienne la paix de Milan, et l'avènement d'une ère de tranquillité. Vienne aussi l'aspiration des classes instruites de la société vers le christianisme. Ne faut-il pas alors se soucier de l'harmonie et de la beauté? et ne doit-on pas faire entrer aussi en ligne de compte les arguments que peut fournir une période savamment cadencée, ou un vers écrit par un véritable poète?

*
* *

Même après que l'empire fut devenu chrétien, une grave question se posait pour l'Eglise dans ses rapports avec la civilisation antique. Fallait-il adopter les formes de cette civilisation ; fallait-il s'efforcer de christianiser en quelque sorte l'idéalisme grec, en lui empruntant tout ce qu'il avait de si largement, de si pleinement humain? ou fallait-il au contraire répudier le passé et construire sur des fondements nouveaux la cité de Dieu? Depuis longtemps, des voix autorisées avaient pris parti dans ce problème. Saint Justin n'avait pas hésité à faire appel au témoignage de Platon et à proclamer que tout ce qu'il y avait dans l'humanité de beauté, de vérité, de grandeur morale lui venait du Verbe divin. Tertullien au contraire avait déclaré que l'Eglise ne devait plus rien avoir de commun avec le monde païen, et qu'un chrétien fidèle ne pouvait vivre qu'en tournant le dos à ce monde corrompu. Pratiquement, on avait pris une attitude moyenne, et l'on s'était efforcé de trouver un compromis. Le moment était venu désormais de se prononcer sans ambages.

Or, au quatrième siècle, l'hellénisme restait un incomparable instrument d'influence et d'action. « Songeons

à ce que représentait, comme puissance de recherche et de création, ce patrimoine hellénique, encore enrichi par le génie romain, après que celui-ci se le fut approprié, et qui, dans la décadence déjà sensible, apparaissait encore intact. C'était d'abord le fruit d'une longue suite d'efforts admirables pour expliquer le monde à l'homme et l'homme à lui-même. Les philosophes, les critiques grecs, avaient révélé par leurs tentatives d'interprétation rationnelle de l'ensemble des choses, par leurs intuitions psychologiques, par leurs analyses perspicaces de l'esprit humain et de ses créations, la puissance de la raison quand elle s'applique méthodiquement à son objet. Puis ce réel humain, matière où s'étaient exercées leurs vues profondes, était devenu entre d'autres mains, celles des poètes et des artistes, un enchantement pour l'imagination, en vertu d'un don de sympathie, d'un instinct du beau, d'une grâce tantôt douloureuse, tantôt spirituelle, qui sont les marques de l'esprit grec. Dans tous les domaines de l'expression, spécialement de l'expression littéraire, les recherches des théoriciens avides des grandes créations de l'art, avaient décelé comment peuvent se traduire toutes les nuances de la sensibilité et toutes les richesses de l'intelligence ; comment le goût d'abord instinctif prend conscience de lui-même et se crée ses procédés, comment les mots acquièrent un pouvoir à la fois significatif et suggestif, tandis que la phrase s'organise, s'équilibre, s'amplifie, devient rythme, harmonie, beauté. Ces leçons de haute raison, ce savoir positif, cet art puissant, pathétique et raffiné, ces techniques savantes, le christianisme aliait-il donc les sacrifier? Un tel retranchement n'eût pas atteint seulement les virtuosités artistiques auxquelles le sérieux chrétien avait le droit de rester étranger. Il aurait supprimé ou paralysé pour longtemps l'astronomie, la géométrie, la musique, la rhétorique, la dialectique, la grammaire, toutes les disciplines qui faisaient alors l'homme cultivé. Du même coup le christianisme se condamnait à l'indigence intellectuelle ; il se fermait les grandes voies de la pensée, et il compliquait de

difficultés insurmontables son œuvre de conquête et de propagande[1] ».

Les païens savaient bien la puissance que leur donnait la possession d'un tel trésor ; et ce n'est pas volontiers qu'ils abandonnaient aux chrétiens la direction des écoles, ou qu'ils les voyaient s'occuper de l'éducation des enfants et des jeunes gens. Au début du IVe siècle, il n'y avait encore qu'un petit nombre de rhéteurs chrétiens : Lactance était le plus célèbre d'entre eux ; encore à Nicomédie ne parvint-il pas à recruter de nombreux élèves, et fut-il obligé de se mettre à écrire[2] ; il ne trouva le repos et la fortune, que sur la fin de sa vie, lorsque Constantin l'eut chargé d'enseigner la littérature latine à son fils Crispus. Plus tard, le nombre des maîtres chrétiens s'accrut naturellement ; et quelques-uns furent parmi les plus célèbres de leur temps ; Ausone à Bordeaux, Marius Victorinus à Rome, Prohaeresius à Athènes. Encore peut-on ajouter qu'Ausone, dans ses œuvres littéraires, se révèle à peine comme un chrétien, et qu'il y fait intervenir les divinités de l'Olympe sans le moindre scrupule ; que Marius Victorinus est un converti et qu'il avait commencé par mettre au service du paganisme sa parole formidable : lorsqu'un jour, en pleine église, il monta sur l'estrade pour y lire sa profession de foi chrétienne, ce fut un des plus beaux triomphes qu'il fût possible d'imaginer [3].

Malgré tout les écoles restèrent longtemps païennes : jusqu'à la fin du cinquième siècle en Orient, le haut enseignement demeura entre les mains des partisans des anciennes religions : la vie de Sévère d'Antioche par Zacharie le Scholastique est spécialement instructive à cet égard[4]. Païens, et fermement attachés aux traditions sont aussi Libanius, Themistius, Himerius, Eunape, Anatolius[5], et bien d'autres qui, dans la

1. P. de Labriolle, *Histoire de la Littérature latine chrétienne*,
2. Jérome, *De vir. inlustr.* 80.
3. Augustin, *Confes.*, viii, 2.
4. Zacharie le Scholastique, *Vita Severi* ; éd. Kugener, dans *Patrol. Orient.*, t. ii ; Paris, 1903, p. 57 ss.
5. Sur tous ces rhéteurs, cf. J. Geffcken, *Das Ausgang des griechisch-römischen Heidentums*, Heidelberg, 1920 ; p. 162-177.

seconde moitié du quatrième siècle exercent une influence considérable, et se trouvent même en relations personnelles avec les disciples chrétiens.

Ce fut précisément pour conserver au paganisme le monopole de cet incomparable instrument de conquête et de domination que Julien l'Apostat promulgua en 361 un édit par lequel il interdisait aux maîtres chrétiens l'enseignement de la grammaire, de la rhétorique et de la philosophie, en un mot de toutes les disciplines profanes[1]. Sans doute, cet édit pouvait être appuyé par des arguments spécieux : les textes des poètes et des philosophes que l'on avait coutume d'expliquer dans les écoles n'étaient-ils pas des œuvres païennes, et ne pouvait-on pas trouver inconvenant que ces écrits, pleins d'allusions mythologiques, fussent expliqués par des chrétiens? D'autre part, l'empereur ne défendait pas aux fidèles de suivre les leçons des écoles officielles, et l'on pouvait paraître mal fondé à dire qu'il privait les chrétiens de la culture classique[2].

Aucune cependant, parmi tant de lois injustes faites par l'apostat, ne fut plus douloureusement ressentie dans l'Eglise qui se voyait ainsi exclue en fait de l'hellénisme, et de tout l'héritage de beauté que le monde devait à la Grèce ancienne : Grégoire de Nazianze n'hésite pas à déclarer que cet édit est la plus illégale des mesures prises par l'empereur[3]. Même des païens comme Ammien Marcellin trouvèrent que pour une fois Julien était allé trop loin et avait franchi les bornes de la justice[4]. Il est vrai d'ailleurs que les chrétiens, si durement atteints, cherchèrent aussitôt le moyen de parer les effets du coup. Deux chrétiens de Laodicée en Syrie, le père et le fils, nommés l'un et l'autre Apollinaire, se mirent à composer une belle littérature, exclusivement chré-

1. Julien, Imperatoris scripta, leges, poemata, fragmenta varia, edd. J. Bidez et F. Cumont. Paris 1922, p. 69 s.

2. Julien en était pourtant à sentir même, s'il faut en croire les lettres antichrétiennes, cf. Julien... *epistulae...*, p. 74.

3. Grégoire de Nazianze, *Orat.*, 4, 4-6.

4. Ammien Marcellin, xxv, 4, 20.

tienne, qui devait être capable de remplacer dans les écoles les auteurs profanes et leur mythologie. Avec des récits empruntés à l'Ancien et au Nouveau Testaments, ils commencèrent à composer des épopées sur le modèle de l'*Iliade* et de l'*Odyssée*, des tragédies euripidiennes, des comédies analogues à celles de Ménandre, voire des odes à la Pindare et des dialogues à la Platon[1]. Nous ne pouvons plus aujourd'hui apprécier cette littérature d'occasion qui sans doute n'était pas digne de passer à la postérité. Elle a complètement disparu. Les Apollinaire n'avaient pas fini de mettre la Genèse en épopées et l'Evangile en dialogues quand le vent changea. Julien mourut, son édit fut rapporté. On put revenir librement à Homère et à Platon.

Ce ne fut d'ailleurs pas sans peine que l'Eglise parvint à montrer au monde qu'elle pouvait prendre sa part de gloire artistique ou littéraire. Les païens ne voulaient rien entendre. Comme Celse, comme Porphyre, Julien l'Apostat traitait les chrétiens par le mépris ; il affectait de les considérer comme des insensés ou des imbéciles, tandis qu'il louait ses nouveaux coreligionnaires d'avoir conservé intacts les trésors sacrés de la sagesse hellénique[2]. On fit de même après lui. Pendant longtemps, continuèrent à retentir, dans les rues et dans les salons, les sarcasmes déjà tant de fois réfutés par Origène, par Arnobe et par Lactance. Saint Augustin fut encore le témoin attristé de ces dérisions : « *Ubicumque invenerunt christianum, solent insultare, exagitare, invidere, vocare insulsum, hebetem, nullius cordis, nullius peritiae*[3] ». Et les apologistes durent reprendre sans trève les vieux thèmes usés en montrant par des exemples bien choisis la part prise par l'Eglise, dès le temps de ses origines, à la vie littéraire du monde romain[4].

(*A suivre*) G. Bardy.

1. Cf. O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. III, p. 290 s.
2. Julien, *Cont. Galil.*, prefat. ; *Epist.* 46 ; éd. Bidez, p. 52, etc...
3. Augustin, *Enarr. in Psalm.*, xxxiv, 8 ; PL., xxxvi, 338 ; cf. *De divin. daemon.*, 1 ; PL., xl, 580 ; 14 ; *id.* 590 s.
4. Cf. Ambrosiaster, *Quaestion. veteris et novi Testam.* ; PL.,

Jean van Ruysbroeck
Sa doctrine mystique

Les bénédictins de Saint Paul de Wisques font un bon travail et très utile. Après avoir édité une excellente traduction des *Œuvres Spirituelles du V. Louis de Blois*, ils traduisent du flamand en français les *Œuvres de Ruysbroeck, l'admirable;* trois volumes ont paru[1].

Dès 1358, à la demande des Cisterciens de Ter Doest, qui comprenaient mal le dialecte du Brabant, le grand mystique avait décidé l'un de ses disciples, Guillaume Jordaens, à mettre en latin son premier et son meilleur ouvrage : *l'Ornement des noces spirituelles.* Une vingtaine d'années plus tard, Gérard Groot refit le même travail. En 1512, Lefèvre d'Etaple éditait à Paris la traduction de Guillaume Jordaens; en 1553, Surius publiait les œuvres complètes de Ruysbroeck : *D. Joannis Rusbrochii opera omnia;* la meilleure édition est celle de Cologne, 1609. Le travail de Surius fut traduit en français, en allemand, en italien, en espagnol. De 1858 à 1868 le professeur J. David, de l'Université de Louvain, publia le texte flamand; l'œuvre n'est pas parfaite, l'auteur n'a guère utilisé que les manuscrits les plus à sa portée, ceux de Bruxelles et de Gand[2]. Tirée à cent exemplaires, cette édition est aujourd'hui introuvable, aussi les *Studien en Textuitgaven* de Louvain en ont commencé une nouvelle et meilleure. Les bénédictins de Saint Paul de Wisques ont traduit le texte flamand de David : leur travail va permettre de connaître mieux l'admirable saint et le merveilleux écrivain mystique qu'est Ruysbroeck. Il mérite de nous arrêter et même longuement.

xxxv, 2342 s.; cf. F. Cumont, *La polémique de l'Ambrosiaster contre les païens*, dans *Revue d'Histoire et de Littérature religieuses*, 1903, p. 428 s.

1. Vromant et Cie, imprimeurs-éditeurs, Bruxelles, 3, rue de la Chapelle; Paris 17, rue de Lille (VII[e]).

2. Le Père L. Reypens s. j. prépare une édition critique des « *Noces* ».

Singulière et passionnante figure, nous pouvons l'entrevoir et en marquer les traits saillants, grâce à Henri Pomerius (Bogaerts) qui, vers 1425, vivait dans le monastère des chanoines réguliers de Groenendael, fondé en 1343 par Maître Hinckaert, Franco van Coudenberg et Ruysbroeck. Il y connut, pendant plusieurs années, deux disciples de l'auteur des *Noces spirituelles*, Jean de Hoelaere († 16 mars 1431) et Jean de Scoonhoven († 22 janvier 1431) : il apprit par eux bien des détails. Son travail intéressant et très sérieux se trouve dans les *Analecta bollandiana*, t. IV, p. 263 sqq., 1885.

Né en 1293, Jan van Ruysbroeck porte le nom de son petit village bâti sur la Senne, entre Bruxelles et Hall. Très pieusement élevé par sa mère, il est confié à onze ans à Maître Jean Hinckaert, chanoine de Sainte-Gudule, à Bruxelles. Ordonné prêtre à vingt-quatre ans, il devient chapelain de Sainte-Gudule. Vers 1330, il compose un premier ouvrage : *Le royaume des Amants de Dieu* (*Œuvres de Ruysbroeck l'admirable*, t. II). Mais il garde son manuscrit et défend à son secrétaire de le communiquer. Est-il peu satisfait de son travail, curieux cependant, mais incomplet ; juge-t-il impossible de lancer dans le public à cette époque troublée, un livre sur la mystique ? Eckaert vient d'être condamné (27 mars 1329), ses disciples sont suspects. En 1335, en plein chapitre provincial, Suso sera accusé de corrompre le peuple par ses livres et leurs fausses doctrines ; en 1336, au chapitre général de Bruges, il sera déposé. La prudence s'impose, mais la nécessité va s'imposer aussi.

La fameuse Bloemmardine vient de reparaître à Bruxelles. Audacieusement, en 1307, elle a pris la direction des *Frères du libre esprit*[1], mettant à propager leurs erreurs, son énergie habile de femme ambitieuse. Depuis 1316, on avait perdu sa trace. La voilà revenue ; sous de faux dehors de sainteté, elle abuse les

1. *Les Frères du libre esprit* croyaient à l'identité de Dieu et du monde. L'homme parvenu à la conscience de son unité avec Dieu, n'est plus soumis à aucune loi. Il est impeccable. On devine les conséquences immorales d'une pareille doctrine.

faibles, et trompe les âmes. Ruysbroeck considère comme un devoir de la démasquer. Il reprend son manuscrit du *Royaume des Amants de Dieu*, il le précise, il le complète; plus clair, plus méthodique, le nouveau travail livre mieux la pensée de l'auteur. Eclairée, mûrie par l'expérience, et aussi par des grâces de contemplation exceptionnelles, cette pensée est toute chaude de l'amour de Dieu et des âmes. Elle n'a peur de rien, elle aborde tous les sujets. Avec la même tranquille sérénité elle se pose sur les réalités surnaturelles les plus élevées, sur l'essence divine, et sur les objets les plus simples, elle s'attarde au vol d'une abeille et aux efforts d'une fourmi; son regard d'aigle soutient les aveuglants rayons du Soleil éternel, il jouit de la clarté, il s'enivre de la lumière, il se brûle à la flamme de notre soleil créé. Ruysbroeck à son manuscrit terminé vers 1335 donne pour titre : *L'ornement des noces spirituelles*. C'est un chef-d'œuvre, son chef-d'œuvre. Le succès fut très grand au XIV^e^ siècle, il continuera au XX^e^. « Le premier volume des Œuvres de Ruysbroeck arrive, après quelques années, à sa troisième édition », (4^e^ mille) écrivent les bénédictins de Saint Paul de Wisques. Ce premier volume ne contient pas l'*Ornement des Noces spirituelles;* mais il paraît hors de doute que le troisième volume aura le succès du premier; je crois même à un succès plus grand.

Les *Noces spirituelles* sont un développement du texte : *Ecce sponsus venit, exite obviam ei.* Ruysbroeck distingue trois phases de la vie spirituelle: vie active ou extérieure, vie affectueuse ou intérieure, vie contemplative. A chacune de ses phases il consacre un livre entier. Chaque livre se divise en quatre parties:

Ecce: voyez, regardez; c'est le point de départ, la nécessaire préparation;

Sponsus venit: Dieu prévient l'âme par son amour et par ses grâces;

Exite: par la séparation d'avec toute créature l'âme répond aux avances divines;

Obviam ei: la rencontre se fait, l'âme s'unit à Dieu.

La vie active ou extérieure commence avec la conversion du pécheur. La grâce sanctifiante vient d'entrer dans l'âme purifiée de toute faute grave. *Ecce*, la préparation est faite. *Sponsus venit;* l'Epoux divin est venu par l'Incarnation ; il vient chaque jour par la grâce, il viendra, ce troisième avènement sera le dernier, au jour du jugement. *Exite obviam ei.* L'âme parée des vertus morales : obéissance, patience, douceur, bonté, compassion, libéralité, zèle, sobriété, pureté, fleurs du ciel germées sur l'humilité, sort au-devant de celui qui vient ; et la divine rencontre se fait dans la foi, l'espérance et la charité.

Le livre II, de beaucoup le plus développé, traite de la vie affective ou intérieure[1] : « La vierge prudente, c'est-à-dire l'âme pure qui a abandonné les choses de la terre et vit pour Dieu dans l'exercice des vertus, porte dans le vase de son cœur, l'huile de la charité et des œuvres divines, et sa lampe est une conscience sans tache. Mais, lorsque le Christ qui est l'Epoux tarde à répandre ses consolations et à renouveler ses dons, elle devient somnolente, et s'endort inerte. Au milieu de la nuit, quand elle y pense le moins, il se fait au plus profond d'elle-même une clameur spirituelle : *Voyez, l'Epoux vient, sortez à sa rencontre.* C'est de cette venue, d'une venue intérieure de l'Epoux, et de la sortie spirituelle de l'homme à la rencontre du Christ que nous voulons parler ici ». (L. II, Prologue, p. 83).

Ruysbroeck reprend son texte : *Ecce.* Pour passer de la vie active à la vie affective, de la vie extérieure à la vie intérieure il faut : une lumière de grâce divine supérieure ; un dépouillement d'images étrangères, et d'occupations du cœur ; une libre conversion de la volonté qui « unissant les puissances corporelles et spirituelles... s'écoule en l'unité de Dieu et en celle de l'esprit, afin que la créature raisonnable puisse atteindre et posséder surnaturellement la sublime unité divine » (p. 84). L'âme est prête ; l'Epoux va venir. Triple est sa venue.

1. Le mot thiois *innigh leven* signifie vie affective, ardente, dévote. Pour le bien rendre il faut réunir ces nuances diverses. Cf. : *Revue d'Ascétique et de mystique*, juillet 1922, p. 254, note 2.

Il purifie les puissances inférieures, c'est la première venue ; il purifie les puissances supérieures, c'est la seconde venue ; il touche l'âme à l'intime de son essence, là où Dieu habite, c'est la troisième venue. Dans la première venue il y a comme quatre instants, quatre fois l'Epoux agit. Il fait l'unité du cœur ; il verse dans l'âme une joie intime et l'enivre d'une essence spirituelle ; il attire à lui toutes ses puissances ; il la plonge dans une ineffable langueur et l'anéantit dans la flamme de ses désirs. Poète et grand poète Ruysbroeck coule son idée ardente et comme fluide dans le moule superbe d'une comparaison grandiose. Il assimile l'action de l'Epoux et ces quatre moments, à l'action du soleil sur la nature à quatre moments de l'année. Du point où il se lève, le soleil baigne de ses rayons et réchauffe tout ce qu'il touche. Soleil éternel, du sommet de l'esprit où il se lève, Jésus embrase toute l'âme ; ses rayons illuminent, enflamment en un instant plus court qu'un clin d'œil, car l'œuvre de Dieu est rapide (p. 84). Son ardeur brûlante fait l'*unité du cœur* et des puissances sensibles ; l'unité du cœur libre et affranchi des soucis qui viennent par les créatures, donne naissance au recueillement, le recueillement à la dévotion, la dévotion à l'action de grâces. Louer Dieu c'est l'œuvre propre des anges et des saints au ciel, de l'homme aimant sur la terre. « Louer Dieu cela n'a point de fin, car c'est la béatitude, et il convient de le faire éternellement. » (p. 94).

Le soleil marche ; l'année marche avec lui. Au mois de mai il entre dans le signe des Gémeaux ; de ses rayons plus ardents il échauffe la terre, et « fait monter l'humidité dans l'air. Elle redescend en pluie et en rosée : les fruits sortent des bourgeons, ils croissent lentement sous la poussée de la sève. De même lorsque le clair soleil du Christ s'est levé sur nos cœurs, au-dessus de toutes choses ; quand les tendances de la partie inférieure ont été dominées, et discrètement ordonnées ; quand les vertus, conformément au premier mode qui a été décrit, se sont emparées de l'âme, et que sous l'ardeur de la charité, tout le goût et tout le

repos que l'on peut trouver à les pratiquer sont devenues autant d'offrandes présentées à Dieu en esprit de louange et d'action de grâces ; alors il arrive fréquemment que se répandent une douce pluie de nouvelles consolations intérieures, et une rosée céleste de suavité divine. » (p. 101, 102.) Alors aussi naissent dans l'âme et dans le corps une *joie intime*, une *ivresse spirituelle* qui dépassent en douceur tout le bonheur que le monde entier pourrait donner à l'homme qui lui seul en épuiserait la plénitude. Au mois de mai de la vie intérieure, il faut craindre, comme une gelée blanche, la vanité funeste de croire à sa propre valeur et de s'estimer quelque chose, vanité capable de brûler les fleurs encore délicates des vertus. Il faut redouter, comme une froide brume, le désir du repos dans la douceur de la consolation ; il obscurcit l'atmosphère de la raison ; l'énergie prête à éclore, à fleurir, à porter du fruit, se referme sur elle-même et meurt dans la stérilité : « Regardez donc l'abeille toute sage et faites comme elle ; l'unité est sa demeure, dans le groupement de ses pareilles, et si elle sort, elle évite la tempête, préférant le temps calme et serein ; alors que le soleil est brillant, elle s'en va de fleur en fleur, partout où elle peut trouver son doux miel. Mais elle ne se repose sur aucune, ne s'arrêtant à nulle beauté, ni douceur. Elle butine le miel et la cire, c'est-à-dire ce qui est doux et ce qui donnera clarté, et elle retourne à son unité rassemblée, afin que son labeur soit fructueux. Le cœur, éclos aux rayons du soleil éternel qui est le Christ, croît sous son influence, fleurit et distille, avec toutes les puissances intérieures, la joie et la douceur. » (p. 105, 106.)

Le soleil s'élève toujours, il atteint son plus haut point ; il entre dans le signe du Cancer, « autrement dit de l'écrevisse ». Ne pouvant aller plus avant, il commence à rétrograder. Il aspire l'humidité de la terre et la dessèche, les fruits atteignent la pleine maturité. Monté au plus haut du cœur, déjà maître des dons variés que l'âme avait reçus, le Soleil divin *attire à lui toutes nos puissances*. « Sortez de vous-même pour ve-

nir à moi! » La douceur de cet appel dépasse toutes les douceurs ressenties. Le cœur s'épanouit de joie et de désir, les veines se dilatent, les puissances veulent répondre. Cette invitation est comme une irradiation de la lumière éternelle; elle pénètre l'âme, l'épanouit, l'ouvre si largement qu'elle se pourra difficilement fermer. « L'homme est blessé au cœur et ressent une plaie d'amour. Or, être blessé d'amour c'est le sentiment le plus doux et aussi la peine la plus cuisante que l'on puisse porter. Mais être blesssé d'amour, c'est un signe certain que l'on guérira. La blessure spirituelle donne et joie et douleur à la fois. Et dans ce cœur à la blessure béante, le Christ, soleil de vérité, verse à nouveau et répand sa lumière, et il réclame toujours que l'on s'unisse à lui. C'est pourquoi la blessure et les plaies se renouvellent...

« Le cœur qui est toujours ouvert et plein de désirs, et d'autre part le soleil divin qui darde sur lui ses rayons sont cause d'une langueur qui ne cesse pas.

« Quand on ne peut atteindre Dieu et que pourtant l'on ne peut ni ne veut se passer de lui, cela fait naître en quelques-uns une ardeur spirituelle, et une impatience intérieure et extérieure. Tant que l'homme sent cette ardeur, nulle créature au ciel ou sur la terre n'est capable de lui donner repos ni satisfaction quelconque. Parfois en cet état, l'on perçoit à l'intérieur des paroles fort élevées et utiles qui transpercent, un enseignement merveilleux et une sagesse singulière. L'ardeur intime rend prêt à tout souffrir, afin d'obtenir ce que l'on aime, et cette ardeur d'amour est une impatience intérieure qui entend difficilement raison, tant qu'elle n'a pas atteint l'objet aimé. L'ardeur intime ronge le cœur de l'homme et boit son sang; car ici la chaleur sensible d'amour est la plus grande que puisse éprouver une vie d'homme. La nature corporelle en est secrètement blessée, et elle s'use sans travail extérieur. Mais aussi le fruit des vertus mûrit et se hâte plus que dans tous les autres modes décrits jusqu'ici. » (p. 108, 109.)

A lire ces pages, il est aisé de comprendre comment,

même des incrédules ont été séduits par la poésie et la beauté des *Noces spirituelles*. Maurice Maeterlinck a essayé de faire passer dans une traduction française[1], la splendeur incomparable du texte flamand. Il est réservé aux seuls chrétiens, et plus encore aux amis fidèles et cachés de Jésus d'en saisir la substantielle vérité. Ils ne s'arrêtent pas aux métaphores, ils les traversent et les dépassent ; ils cassent l'os et savourent la moelle des réalités. Soleil, lumière, flamme, chaleur, pluie et rosée, heures du jour et de l'année, printemps, aurore, royal midi de l'été, miel à la douceur infinie, cire qui verse la clarté, veines qui se gonflent, cœur qui bat plus vite, soulevé par le désir, qui se déchire sous la poussée de l'amour, tous ces mots délicieux et profonds, ne livrent leur secret qu'aux seuls vrais amants du Christ, eux seuls atteignent et contemplent les idées divines qu'ils renferment. Ils comprennent que c'est la lumière du Soleil divin, les rayons de Jésus qui éclairent, fécondent les âmes purifiées, et dorent les collines éternelles de la patrie radieuse. Sous l'ardeur de leur flamme la grâce monte bouillonnante, sève divine qui bourgeonne, fleurit, et donne ses fruits célestes de vertus ; nous ne connaîtrons qu'au ciel l'éclat et la saveur de leur maturité. Pour ces élus de Dieu, la Foi écarte les voiles, grandit les brûlants désirs de l'Espérance, et laisse entrevoir les insondables profondeurs de la Charité. Terrestres sont les images, célestes les réalités. Mais il faut continuer notre analyse.

La flamme du soleil dessèche et brûle la campagne. Le Christ, Soleil de clarté et d'amour, consume les âmes qui, parfois, tombent dans une *extrême langueur*, accablées et comme anéanties sous l'ardeur impatiente de leurs désirs embrasés. Oh ! voir tomber les murs de la prison du corps, pour étreindre d'un embrassement éternel le Dieu qu'elles aiment ! Il en est qui, emportées au-dessus des sens, entendent alors des paroles, ou comprennent des vérités obscures jusque-

1. *L'Ornement des noces spirituelles*, de Ruysbroeck l'Admirable, traduit du flamand et accompagné d'une introduction, Bruxelles, Paul Lacomblez, 1891, 1908. Cette traduction a été mise à l'index.

là, parfois même elles voient les choses futures. Révélations ou visions, images sensibles reçues dans l'imagination, vérités intellectuelles perçues par l'intelligence, les mots sont trop obscurs pour transmettre ces fulgurantes et profondes clartés. Elles jaillissent comme l'éclair ; un instant et la lumière n'est plus. « Ceux qui sont saisis de l'ardeur d'amour la ressentent parfois d'une autre manière, car en eux brille une certaine lumière que Dieu produit par intermédiaire ; et sous cette influence, le cœur et la puissance affective vont à la rencontre de la lumière, et quand se fait cette rencontre, l'avidité et la jouissance sont si grandes que le cœur ne les peut supporter, mais éclate en accents impétueux ; et cela s'appelle jubiler ou jubilation, c'est-à-dire une joie que l'on ne peut exprimer par des mots. » (p. 111.)

Dans la chaleur extrême de la canicule, les plantes, hélas ! s'étiolent, les arbres perdent leurs feuilles, les animaux languissent, les hommes eux-mêmes sont épuisés. Les âmes ont aussi leur saison de feu. L'éclat des rayons divins est si brûlant, le cœur blessé d'amour si embrasé que le corps finit par se dessécher. Comme l'arbre des pays trop chauds, l'homme meurt, « il meurt d'amour et s'en va en paradis sans purgatoire. C'est bien mourir que mourir d'amour ; cependant tant qu'un arbre peut porter de bons fruits, on ne doit ni le couper, ni l'arracher. » (p. 113.) Il faut alors ménager ses forces ; il faut aussi se tenir en garde contre les attaques du démon. Il inonde les âmes de fausses lumières et de fausses douceurs ; il les redouble quand on s'y laisse prendre ; et si l'on veut, parce qu'on l'a vu et entendu, tenir pour vrai ce qui n'est que mensonge, on tombe dans l'erreur, le fruit des vertus se gâte. « Il y a un petit insecte qu'on appelle fourmi, qui est doué de force et de prudence, et qui a la vie très dure. Il habite volontiers en société de ses semblables, dans les terres chaudes et sèches. Or la fourmi travaille durant l'été, amassant de la nourriture et des grains pour l'hiver, et elle fend ces grains en deux. Elle ne suit pas de routes diverses, mais elle va

toujours par le même chemin, et quand elle attend le laps voulu, elle devient capable de voler.

« Ainsi devront agir les hommes dont nous parlons : ils seront forts dans l'attente de la venue du Christ et prudents vis-à-vis des mirages et des paroles du démon. Ils ne choisiront pas de mourir, mais plutôt de procurer toujours la gloire de Dieu et d'acquérir pour eux-mêmes de nouvelles vertus. Ils habiteront dans l'unité rassemblée de leur cœur et de leurs puissances, obéissant à l'exigence et à l'appel de l'union avec Dieu. Leur demeure sera la terre chaude et sèche de l'impétueuse ardeur d'amour et de la grande impatience. C'est durant l'été du temps présent qu'ils devront exercer leur labeur et amasser les fruits des vertus dont ils feront deux parts : l'une qui consiste à désirer sans cesse la haute unité de jouissance, l'autre qui doit les aider à se dominer eux-mêmes par la raison, autant qu'ils pourront, attendant le temps que Dieu leur a préparé pour cela : ainsi le fruit des vertus peut-il être gardé pour l'éternité. Ils ne suivront pas de chemins détournés et n'auront point de manières singulières ; mais à travers toutes les tempêtes, ils garderont la voie de l'amour, allant où cet amour les mène. Lorsqu'on sait attendre le temps voulu et persévérer dans toutes les vertus, l'on peut arriver à contempler, et l'on s'envole jusque dans les secrets divins. » (p. 114, 115.)

L'impatience et la blessure d'amour, les ravissements et les révélations ne sont pas, pour Ruysbroeck, la vraie contemplation : la fourmi marche encore à terre, elle n'a pas d'ailes. Le ver à soie toujours enfermé dans son cocon, n'est pas encore devenu papillon, écrira plus tard sainte Thérèse.

Au ciel de l'année le soleil maintenant décline, il entre dans le signe appelé la Vierge, parce que, alors, la terre comme une vierge ne donne plus de fruit ; au ciel de l'âme le Soleil divin semble avoir perdu la gloire de ses rayons. Laissé à lui-même l'homme, quand il veut sortir de nouveau à la rencontre de Celui qui l'appelle, se trouve misérable, délaissé. Objet de mépris et

de répulsion pour qui l'approche, il se voit abandonné de tous, le ciel est fermé, la terre est aride. Peines et maladies du corps, tentations et souffrances de l'esprit, tous les malheurs l'accablent. Il se résigne. Les vertus, faciles autrefois, exigent le plus effrayant des labeurs ; jamais pourtant elles n'ont été aussi nobles et aussi pures aux yeux divins, jamais le grain du froment céleste n'a été aussi plein, jamais le vin éternel n'a été aussi délicieux. L'homme alors doit veiller à ne pas céder aux désirs indiscrets de sa nature qui cherche à jouir, à ne pas s'attacher aux biens d'ici-bas, il doit combattre la fièvre quotidienne de la curiosité, la fièvre double de l'inconstance, la fièvre quarte de l'égarement, la fièvre double-quarte de la négligence.

Ruysbroeck montre au chapitre XXXIII comment le Christ a réalisé en lui-même les quatre phrases de sa première venue dans les âmes qui vivent de la vie affective. « Soleil de clarté il s'est levé au ciel de la Sublime Trinité, et en l'aurore de sa glorieuse Mère, la Vierge Marie qui fut en effet, et est encore l'aurore et le commencement du jour de toutes grâces. » (p. 126.) Il a été l'*unique* et l'*uni* par excellence, l'unique Fils du Père, uni à la nature humaine ; *plénitude de toutes grâces*, il a répandu son Cœur et sa Vie en bonté, en douceur, en humilité et en libéralité, lis sans tache, fleur des champs où toutes les âmes pouvaient butiner le miel d'éternelle douceur ; toutes ses *puissances étaient attirées* à Dieu. Elles aspiraient à la gloire dont elles jouissent maintenant, il voulut pourtant attendre, dans l'exil d'ici-bas, l'heure fixée par le Père. Enfin il fut *méconnu*, abandonné des siens, chargé de misère et d'opprobre, par là il rassembla tous les fruits des vertus, et accomplit les plus puissantes œuvres d'amour ; aussi, Sauveur du monde, possède-t-il maintenant toute clarté et toute gloire, il règne à la droite de son Père.

La première venue du Christ purifie les puissances inférieures de l'homme, ses facultés sensibles, la seconde venue purifie les puissances supérieures de l'âme : mémoire, intelligence, volonté ; la première venue a

opéré une première unité, celle des sens et du cœur considéré comme principe et source de la vie animale, la seconde venue établit l'unité de l'esprit c'est-à-dire de l'essence même de l'âme que Ruysbroeck considère ici comme principe d'activité. Cette seconde venue du Christ il la compare à une source vive qui s'épanche en trois ruisseaux ; cette source avec les trois ruisseaux qui en coulent, c'est la plénitude de la grâce de Dieu dans l'intime de notre âme.

Le premier ruisseau de grâce, la première action de Dieu pénètre toutes les puissances de l'homme les plus hautes et les plus basses, d'une très pure simplicité, qui dégage la mémoire des pensées étrangères, et la fixe, au-dessus de toute multiplicité et occupation, dans l'unité de l'esprit. De son côté l'homme qui se voit si heureusement ordonné et apaisé, s'efforce de conserver sa mémoire dans ce complet dépouillement, dans cette paisible unité ; il y voit comme sa propre demeure, son héritage personnel et éternel. Il se sent incliné et entraîné amoureusement vers une autre sublime unité qui rassemble, avec tous les élus, les trois personnes adorables de la Très Sainte-Trinité[1].

Le second ruisseau sorti de la plénitude de grâce répand sur l'intelligence une clarté spirituelle qui l'illumine. Cette clarté paraît ou se cache selon la volonté de Dieu qui en est le Maître souverain. Il la projette où il veut, quand il veut, comme il veut, sur qui il veut. A ceux qu'elle éclaire, il fait voir ce qui lui plaît et ce qui leur est nécessaire, sans les élever d'ordinaire au-dessus des sens. Il peut encore leur dévoiler l'avenir[2]. L'homme alors doit s'efforcer d'imprimer en lui la ressemblance toujours plus parfaite du Christ, et de fixer son intelligence sur la sublime nature divine et sur les trois personnes sacrées. « Simplicité et pureté, hauteur inaccessible et profondeur d'abîme, largeur insaisissable et longueur sans fin, ténébreux silence et vaste solitude, repos de tous les

1. Cf. *Montée du Carmel*, l. II, c. XIV et XV ; *Les Sept degrés d'amour spirituel*, c. XIII.
2. Cf. *Montée du Carmel*, l. II, c. XXVI.

saints dans l'unité... Le Père... force toute-puissante, souveraineté, créateur, moteur, conservateur, principe et fin, cause et fondement de tout ce qui est créé... le Verbe, sagesse et vérité insondable, exemplaire et vie de toutes les créatures, règle éternelle et immuable, rgard et pénétration de toutes choses sans voile, irradiation et clarté de tous les saints au ciel et sur la terre... l'Esprit, libéralité et charité, miséricorde et grâce, bienveillance sans fin, richesse débordante et incompréhensible, abondance, un bien immense qui pénètre tous les esprits célestes d'infinies délices, une flamme ardente qui consume tout en unité, une source jaillissante, riche de toute saveur..., un avant-goût et un commencement de béatitude éternelle pour tous les saints, un embrassement et une union étroite du Père et du Fils et de tous les bienheureux en unité de jouissance » (p. 133, 134) ; l'âme contemple, dans la clarté de grâce qui illumine son intelligence, ces mystères augustes, ces ineffables réalités. Pour exprimer ces vérités insondables et sans forme, elle les revêt d'images et de comparaisons, vêtements grossiers, haillons misérables qui deviennent glorieux sous le rayonnement de la clarté divine qu'ils enveloppent[1]. De cette contemplation jaillissent une singulière joie intérieure, un immense abandon à Dieu, qui pénètre toutes les puissances de l'homme et son esprit au plus intime.

De cette joie, de la plénitude de la grâce, de la fidélité divine jaillit un troisième ruisseau, ruisseau de feu. Ses ondes brûlantes enflamment la volonté, et la dévorent, elle devient tout embrasée, flamme d'amour spirituel d'une infinie délicatesse[2]. L'homme déjà purifié est illuminé par cette seconde venue du Christ.

La troisième venue est manifestée par une intime motion ou touche qui atteint le plus profond de notre être, l'essence même de notre âme où Dieu habite. Ruysbroeck a comparé la seconde venue à une source qui s'écoule en trois ruisseaux : la troisième est la veine

1. Cf. *Les Sept degrés d'amour spirituel*, c. V ; *Le Royaume des Amants de Dieu*, c. XXXIV.
2. Cf. *Montée du Carmel*, l. II, c. XXXII ; *Cant. Spir.*, Str. XIV-XV.

même d'où jaillit la source : « Car s'il n'y a point de ruisseau sans source, il n'y a point de source sans veine vive » (p. 153.). La grâce coule donc par trois ruisseaux, jusqu'aux puissances extérieures ; mais dans l'essence de l'âme, dans l'unité de l'esprit elle jaillit comme une source cachée dans les profondeurs vivantes de la fécondité divine. Ce jaillissement, c'est le signe de la troisième venue du Christ, la touche, l'onction céleste. Dieu seul agit alors dans la plénitude de sa bonté. La raison et la puissance aimante ressentent son action ; mais la raison ne peut comprendre comment il agit. La touche divine produit toutes les grâces, répand tous les dons ; elle est le dernier obstacle à l'unité complète, le dernier intermédiaire entre Dieu et l'homme. Dans l'essence tranquille de l'esprit qui la reçoit, par delà cette motion, il n'y a plus qu'une clarté mystérieuse incompréhensible et impénétrable (p. 154.)

Excité par cette touche divine, l'homme veut s'élever jusqu'à l'être d'où jaillit la veine vive, il cherche à pénétrer l'obscure clarté qui lui cache Dieu, à jouir de lui sans intermédiaire ; il le désire de toute la force de son amour. Sa raison éclairée par la grâce peut atteindre, au plus profond d'elle-même, l'endroit où se manifeste l'action divine. Elle fixe alors la clarté qui l'aveugle. Eblouie par son éclat qu'elle ne peut soutenir, elle balbutie toujours les mêmes mots désespérés : « Je ne vois pas, je ne comprends pas. » L'amour essaie alors d'entrer là où l'intelligence est restée dehors[1]. Comme l'intelligence, il est lui aussi attiré, excité, mais, lui, aspire à jouir et non pas à comprendre. L'amour est aveugle, rien ne peut donc arrêter l'instinct puissant, le désir de feu qui le pousse en avant ; soit dévorante que seule une source infinie peut apaiser, faim délicieuse et cruelle que seul un aliment éternel pourra contenter. Alors il existe déjà en-

1. Intrat dilectio et appropinquat, ubi scientia foris est : Hugues de Saint-Victor. P. L. t. 175, Col. 1058. Cf. Saint-Thomas IIa, IIae, q. 27, a-4, ad 1. Quamvis incognita non possint amari, tamen non oportet quod sit idem ordo cognitionis et dilectionis ; nam dilectio est cognitionis terminus, et ideo, ubi desinit cognitio, scilicet in ipsa re quae per aliam cognoscitur, ibi statim dilectio incipere potest.

tre le Créateur et la créature une si intime union que toute séparation semble désormais impossible[1].

Par son Esprit Saint Dieu se penche sur nous et nous touche de sa charité; sous la touche divine, poussé par son propre amour, notre esprit se penche sur Dieu et le touche à son tour. Double rencontre, double contact, notre esprit et l'Esprit de Dieu projettent l'un sur l'autre leur lumière, ils se montrent mutuellement leur face; ils se portent l'un vers l'autre dans la véhémence de leurs désirs de flamme. Ce flux et ce reflux font déborder la source; l'homme, ainsi tout entier possédé, sans souvenir précis de lui-même ni de Dieu, ne sait plus qu'aimer.

Notre esprit et notre amour sont vivants, ils doivent donc agir, être féconds en vertus. A la clarté incompréhensible de Dieu, mus par sa Charité infinie ils vont à leurs œuvres, mais pour revenir à Dieu sous la poussée d'un irrésistible attrait; va-et-vient incessant, activité céleste et vivante où « l'esprit en son activité, croit toujours dévorer Dieu et l'engloutir, mais c'est lui-même qui demeure englouti en la touche divine, et qui voit défaillir tous ses efforts; car en l'unité de l'esprit se trouve l'union des puissances supérieures. La grâce et l'amour (divins) s'y tiennent essentiellement au-dessus de toute activité, car c'est ici la source de la charité et de toutes les vertus. Et en même temps qu'ici (de cette grâce et de cet amour divins) charité et vertus (humaines) s'écoulent éternellement, il se fait un éternel retour causé par la faim intime de goûter Dieu, ainsi qu'une éternelle demeure dans l'amour simple. » (p. 159, 160.)

A. HAMON.

1. Sainte Thérèse : *Vie par elle-même*, c. XX; *Château intérieur*, VI Dem., c. XI.

Correspondance

Au sujet de l'Apostolat en Orient.

Nous avons reçu d'un religieux occupant en Orient une situation très importante, la lettre suivante que nous nous faisons un devoir de communiquer à nos lecteurs :

Monsieur le Secrétaire,

Je viens de lire la première partie de l'étude de M. l'abbé Karalevsky sur l'insuccès des œuvres latines en Orient. En termes mesurés et documentés, mais à son seul point de vue, cette critique atteint assez gravement à peu près toutes les œuvres existantes en Orient, en concluant (p. 122) que les missionnaires (devenus maîtres de grammaire !) « qui trouvent la difficulté trop grande (à suivre ses indications) n'auraient qu'à ne plus s'occuper de l'Orient ! » C'est juger un peu radicalement des institutions pleines de mérites et prêter contre elles une arme trop facile.

Je suis moi-même très convaincu, comme notre ami Karalevsky, que l'Apostolat parmi les schismatiques doit se faire *autant que possible* par le développement des Eglises unies, en favorisant toujours les rites orientaux, mais je trouve injustifiées les critiques dont certains accablent les œuvres latines d'Orient si méritantes.

On est en train de mener une campagne abominable contre ces établissements, taxés de simples centres d'*affaires* ou de foyer de *nationalisme*. Pour en juger, veuillez prendre connaissance de la brochure ci-jointe [1], éditée et répandue à des milliers d'exemplaires, on ne sait aux frais de qui ? [2]

Ce libelle serait écrit ou inspiré par un autre prêtre français, de rite grec, d'esprit exalté et peu judicieux, à qui l'abbé Karalevsky aurait d'ailleurs fait de vives remontrances, pour le ton injurieux de son factum. Sans vouloir assimiler leurs critiques, nous pouvons supposer que nos deux compatriotes, très sincères et respectables, ont subi plus ou moins l'influence de certains milieux

1. Il s'agit d'une brochure intitulée : *Lettre ouverte aux Communautés de Constantinople*, par un catholique oriental 1922. Sans nom d'éditeur (N.D.L.R.).

2. On parle d'une traduction anglaise et italienne, à paraître?

où le prétendu zèle catholique est surtout un zèle anti-français qui trouve, en ce moment, un terrain archi-propice parmi les chrétiens orientaux, très excités contre la France.

Les critiques de Karalevsky pourraient involontairement coopérer à l'effet de cette ignominieuse diatribe.

Pour être juste envers les établissements si malmenés, il faudrait, avant de les critiquer, reconnaître d'abord qu'ils ont fait quelque chose. On leur dénie tout succès de conversions. C'est peu exact. Hélas ! près d'eux qu'ont fait les Eglises nationales ? Mais, en dehors des conversions chiffrées — et que de jolies choses à raconter sur ce point ! — il y eut un travail de propagande et de préparation qui a transformé l'opinion publique à l'endroit du catholicisme. C'est grâce à cette préparation qu'on pourrait, aujourd'hui, faire ce qui eût été impossible il y a trente ans.

Montrer partout aux schismatiques des établissements catholiques, des églises, des écoles, des hôpitaux ; s'imposer à eux par les études et par la science, par l'instruction religieuse directe, par la prière, par le dévouement très humble de l'enseignement, par la charité sous toutes ses formes, ce fut bien quelque chose.

Le dernier Délégué Apostolique de Constantinople aimait à répéter : *Sans ces établissements qu'aurais-je à opposer au Phanar?* Et un évêque grec ajoutait, parlant des écoles et des prêtres qui y enseignent : *Ah! si les nôtres savaient travailler comme ces Frenks, quelle Eglise nous aurions!*

On a imposé partout respect et admiration pour le catholicisme. Un évêque russe réfugié à Constantinople, très schismatique d'esprit, disait en voyant à l'œuvre ces religieux si discrédités : *L'Esprit de Dieu est là.* On a fait tomber le fanatisme, on a rapproché les esprits, on a créé presque de la cordialité. C'est du bon travail — fût-ce de déblayage ! Ceux qui, avec beaucoup de peine et longue patience, ont accompli avec succès cette œuvre ingrate, ont droit à des éloges avant d'entendre les critiques. En tout cas, ils ne méritent pas les injures dont on les a couverts.

Les Eglises nationales auraient mauvaise grâce à dire qu'on n'a rien fait pour elles. On leur a au moins éduqué, à peu de frais, leur clergé et leur jeunesse.

On peut proposer aux missionnaires des méthodes meil-

leurs (souvent trop mirifiques de loin), et voir, de près, ce qui pourrait être réalisé avec succès. Ceux qui y ont mis la main savent les mille délicatesses qu'on rencontre sur ce terrain pour y travailler efficacement. Sans aucune malice, nous pourrions demander à notre ami Karalevsky pourquoi il n'est pas resté attelé à l'œuvre pratique du rite, soit en Syrie, soit en Galicie?

La multiplication proposée des chapelles, par exemple, a ses avantages assurément, mais combien rarement elle est réalisable en pratique dans la vie d'une école. La belle grande unité du culte a d'ailleurs aussi ses avantages sur les enfants. Les nationalismes exagérés ont leurs étroitesses et en cultivant ce qu'ils ont de noble et légitime, il est prudent de ne pas les exciter à l'excès. Ceux qui ont voulu pousser le plus loin dans ce sens ont été les plus mal reçus, comme étrangers envahissants et inaptes. De même, le respect et la pratique du rite national ne doit pas dresser une cloison étanche qui empêche de voir les Eglises voisines et de sentir la force commune qui en dérive pour tous ces groupes morcelés. Une centralisation modérée, sur un rite commun, peut élargir utilement les esprits et faire œuvre éminemment catholique. Il est excellent de faire aimer à chacun son propre rite, mais il est utile aussi de montrer qu'après tout, dans le mélange des populations orientales, le rite peut être considéré par un catholique, comme un élément secondaire dans sa vie religieuse.

Les œuvres à grande centralisation catholique donnent cette formation plus large. Il serait désirable que l'on trouve les moyens pratiques d'y mieux représenter et cultiver les divers rites. Mais auprès d'elles, les œuvres, plus morcelées, des Eglises nationales peuvent se donner aussi libre cours, avec ou sans le concours des missionnaires occidentaux. Ce concours de l'Occident sera longtemps encore nécessaire aux chrétientés orientales. M. Karalevsky adjure les missionnaires de s'y dévouer sous la forme nationale. Le conseil est bon. Mais cette collaboration pratique avec les clergés nationaux devrait être déterminée d'une façon plus définie qu'elle ne l'est actuellement. La situation des deux clergés reste confuse et embrouillée, du fait surtout qu'on peut invoquer simultanément un double droit canonique. En réalité, la collaboration n'a pu réussir que là où les missionnaires ont joui d'une large liberté d'action, comme dans les

Séminaires qui sont gouvernés d'une manière à peu près autonome.

Pour entreprendre avec succès, d'un commun accord, au sein des Eglises orientales un large apostolat, comprenant tous les genres d'œuvres, il serait opportun de demander à Rome (Congrégation Orientale et Congrégation des Religieux) une norme canonique très nette qui permette aux instituts occidentaux de travailler dans les églises d'Orient avec la même liberté et les mêmes garanties qu'en Occident. Chose difficile.

UN MISSIONNAIRE,
Ancien professeur de grammaire et... d'apologétique.

Nous avons transmis cette lettre à notre collaborateur, M. Karalevskij, qui nous a envoyé la réponse suivante :

La Direction de la *Revue Apologétique* me fait la courtoisie de me communiquer les lignes que l'on vient de lire. Après les avoir attentivement étudiées, je ne vois rien qui infirme tant soit peu la thèse que je défends : si les méthodes suivies presque partout jusqu'à ce jour ont été *parfois* les seules possibles, il ne s'ensuit pas que, les circonstances ayant changé, elles ne doivent changer elles aussi. La question reste entière : les Souverains Pontifes nous ont garanti à maintes reprises la conservation intégrale de nos rites et de notre discipline, qui non seulement sont bons en eux-mêmes, mais qui font partie, à un degré inconnu en Occident, de notre patrimoine national que nous entendons sauvegarder. Le système suivi jusqu'à présent aboutit pratiquement à la ruine de notre rit et est basé sur l'oubli complet de notre discipline, et ce durant les années où l'enfant et le jeune homme, confiés aux missionnaires latins, prennent le pli qui doit leur rester durant toute leur vie. Cette manière d'agir doit changer radicalement, si on veut que les promesses des Papes ne soient pas un vain mot. Le rit latin doit-il être en dernière analyse le nôtre, oui ou non? Tout est là. Nos frères séparés n'ont pas une autre manière de voir à ce sujet.

Le correspondant de la Revue fait allusion à une brochure anonyme au sujet de laquelle je suis heureux de trouver l'occasion de m'expliquer. J'en ai reçu succes-

sivement deux exemplaires. Comme bien d'autres, j'ai cherché à savoir qui en était l'auteur J'y suis à peu près arrivé, et j'ai acquis la conviction que ce n'est pas un prêtre grec catholique.

Dans une lettre privée adressée à un membre de la communauté grecque catholique de Constantinople, j'ai dit nettement ce que je pensais de cette publication. Elle me paraît avant tout d'allure politique: c'est un terrain sur lequel je n'ai rien à voir. Une partie de ses affirmations est, ou notoirement inexacte, ou visiblement exagérée: elle attribue à tout un élément ce qui n'est le fait que de quelques-uns de ses membres seulement. Quant au reste, il y a nombre de critiques qui sont fort justes, et que, comme catholique et comme Oriental, je signerais volontiers si elles étaient faites sur un autre ton, et dans d'autres intentions. C'est regrettable, mais c'est ainsi.

Il m'est impossible de toucher de nouveau tous les points signalés dans la lettre ci-dessus; je ne puis que renvoyer à l'étude attentive de mes articles eux-mêmes. Un changement de méthode pourra seul préparer le retour de nos frères séparés. Il va sans dire que, suivant en cela l'exemple donné par Benoît XV lui-même dans sa lettre apostolique sur la fondation de l'Institut Oriental de Rome, je ne puis me résoudre à leur donner l'épithète injurieuse de « schismatiques ». L'immense majorité est dans la bonne foi, ou arrêtée par des préjugés et le manque de connaissance adéquate de ce qu'est l'Eglise catholique.

Le correspondant de la *Revue* fait de moi un prêtre français. Je respecte très profondément le clergé français, mais je n'ai jamais eu l'honneur d'en faire partie à un titre quelconque, pas plus que d'un autre clergé latin. J'appartiens au groupe de prêtres russes de rit byzantino-slave que le Métropolite André Szeptyckyj s'est agrégés en vue de la pénétration catholique qu'il a entreprise en Russie.

Je termine par la réponse à une question qui m'est posée. Pourquoi ne suis-je pas resté attelé à l'œuvre pratique du rit, soit en Syrie, soit en Galicie? Tout simplement parce que venu à Rome pour deux ou trois ans en vue de perfectionner mes études, mon Métropolite m'y a maintenu en me donnant une mission dont je me suis acquitté jusqu'à la guerre. En 1918, le Pape Benoît XV

ayant prescrit au Préfet de sa Bibliothèque vaticane, Mgr Ratti, de chercher un sujet idoine pour une œuvre qu'il avait entreprise pour le bien de l'Église Orientale, on me fit l'honneur de me désigner et de me donner une situation en conséquence. Le jour où il plaira à Sa Sainteté de disposer autrement de moi, j'obéirai. Mais il ne m'appartient pas de faire des suggestions à ce sujet. D'ailleurs, à Rome, je pratique publiquement et ouvertement mon rit et je travaille pour lui autant qu'il est en mon pouvoir. Je n'ai pas d'autre explication à donner.

Le P. Cirillo Karalevskij,
Prêtre du rit byzantino-slave.

Chronique d'Histoire

(Suite et fin[1]*)*

6. — Le tome VII de la *Geschichte der Päpste* de M. Pastor, dont nous avons récemment entretenu nos lecteurs, nous offrait un tableau très complet de l'histoire de la dernière période du concile de Trente. C'est sur un épisode important entre tous de cette histoire, sur la légation du cardinal Morone près l'empereur et le concile, que M. l'abbé Constant, ancien élève de l'Ecole de Rome, professeur à l'Institut catholique de Paris, vient de publier un travail d'un intérêt considérable.

Le cardinal Morone fut envoyé comme légat au concile réuni à Trente en 1563 à un moment où il semblait qu'on fût arrivé au sein de l'assemblée conciliaire à un point mort. Les pères étaient divisés sur la question du droit divin de la résidence et de l'institution des évêques. Les Espagnols et les Français faisaient bloc contre les Italiens; leur opposition paralysait tout. L'empereur Ferdinand était arrivé à Inspruck pour peser sur les délibérations conciliaires. En ces conjonctures moururent à quelques jours d'intervalle deux des légats, le cardinal de Mantoue et le cardinal Seripando. Une nouvelle suspension du concile était à craindre.

Pour sortir de cette situation inextricable, Pie IV eut recours à un membre du Sacré Collège que mettaient en un particulier relief son habileté et sa grande expérience des affaires. Le cardinal Morone pouvait avoir été, au temps de Paul IV, suspect d'hérésie, arrêté et incarcéré au château Saint-Ange. Après révision du procès sous le nouveau pontife, il avait été entièrement réhabilité. Sa haute valeur intellectuelle et morale, le zèle qu'il avait manifesté dès la première heure pour le concile, le crédit dont il jouissait auprès de l'empereur depuis ses diverses nonciatures en Allemagne, ses talents bien connus de diplomate, tout en un mot le désignait au choix du pape. Le cardinal Morone reçut mission d'abord d'aller visiter Ferdinand à Inspruck, puis de revenir à Trente y présider aux travaux du concile et les conduire à un heureux terme.

1. Voir *Revue Apologétique*, n° du 15 mars 1923, p. 750 sqq.

Si le caridnal légat ne convertit pas entièrement l'empereur à ses vues, si même il fut forcé de lui céder en quelques points, du moins détruisit-il assez ses préventions à l'égard de la cour romaine pour le déterminer à donner ordre à ses ambassadeurs au concile de demeurer toujours en bonne intelligence avec les légats. C'était un succès considérable. A Trente, Morone parvint à diviser les prélats espagnols des français; dès lors, il put gouverner l'assemblée, lui faire conclure au gré de Rome les questions jusque-là âprement discutées et la mener progressivement à sa fin. Bientôt l'adroit légat couronna son œuvre en clôturant le concile à la grande satisfaction de Pie IV et pour le plus grand bien de la chrétienté. « A ses travaux, à ses fatigues, à sa diplomatie sagace, fut due la brillante conclusion d'une assemblée qui avait duré tant d'années et donné de si grands soucis à la cour de Rome » (p. LVI).

Ce sont les documents les plus importants relatifs à cette légation du cardinal Morone, que nous présente M. Constant dans ce volume de plus de 600 pages: tout d'abord la correspondance du cardinal avec Pie IV et le cardinal neveu, saint Charles Borromée, avec l'empereur, son fils Maximilien et des fonctionnaires de la cour impériale; puis des mémoires rédigés à propos des négociations. Un appendice apporte des textes qui éclairent singulièrement cette dernière phase de l'histoire du concile de Trente, qui expliquent en particulier le rôle joué par le cardinal de Lorraine. Ces documents divers sont édités avec un soin scrupuleux, accompagnés de notes très copieuses, bourrées de longs textes inédits où l'historien trouvera les renseignements les plus abondants sur les personnes citées, les événements auxquels il est fait allusion. Un index des noms de personnes et de lieux, index très détaillé, permet d'utiliser la masse énorme de documents et de renseignements accumulés ici. M. Constant a été longtemps un hôte assidu des principaux dépôts d'archives de l'Europe. Il a travaillé à Simancas, à Paris, comme à Munich et à Vienne, à l'Ambroisienne de Milan aussi bien qu'à la Bibliothèque Vaticane. C'est le résultat d'un infatigable labeur qu'il donne ici. On reste confondu devant sa documentation si riche et si précise. Des travaux considérables ont été, on le sait, consacrés à cette période du concile de Trente, en Allemagne et en Autriche. Cet ouvrage ne leur cède en rien;

il n'est que juste de dire qu'il fait le plus grand honneur à l'érudition française et à l'enseignement supérieur libre auquel appartient M. l'abbé Constant.

7. — L'histoire des guerres de religion en France retient, depuis longtemps déjà, la curiosité avertie de M. Lucien Romier. Il en avait recherché les causes politiques sous le règne de Henri II dans les deux volumes d'un ouvrage : *Les origines politiques des Guerres de religion*, que l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres a honoré du grand prix Gobert. Avant d'entreprendre le récit des guerres elles-mêmes, il a voulu dans une nouvelle œuvre brosser en un vaste tableau la situation de la France à la veille de ces lamentables luttes religieuses. Dans le *Royaume de Catherine de Médicis* sont tour à tour décrits et la cour et la ville, sont dépeints leurs hôtes, les grands seigneurs et les gentilhommes, les bourgeois et les gens de robe comme les « pauvres sujets » des champs et des villes. A côté du roi François II, de la douce reine Marie Stuart et des autres membres de la famille royale se détache en haut relief la puissante figure de Catherine de Médicis, le personnage qui aura longtemps en main les destinées du royaume et qui est vraiment le centre de cette histoire. L'échiquier européen est aussi démonté pour montrer quelle place y occupe la France, quels systèmes d'alliance s'offrent à elle et entre lesquels il lui faut nécessairement choisir. A notre point de vue particulier les chapitres les plus intéressants sont ceux où est exposé l'état religieux du royaume.

Tout d'abord on y voit comment les maux qui affligent l'Eglise catholique et ont pour une part provoqué la grande révolution religieuse du XVI^e^ siècle, n'ont pas encore trouvé de remèdes : l'ignorance et la corruption sont des tares qu'on ne rencontre toujours que trop dans les membres du bas clergé. Des bénéficiers, beaucoup ne résident pas ou résident peu ; partant, ils se désintéressent du sort des âmes qui leur sont confiées. Il en va à peu près de même dans le haut clergé : beaucoup d'évêques sont des fonctionnaires du roi avant d'être des pasteurs de leur troupeau ; entre leurs mains s'accumulent charges, dignités, de sorte qu'il leur est matériellement impossible de s'occuper de leurs ouailles. Quelques évêques souhaitent une réforme ; l'épiscopat français n'a pas l'autorité nécessaire pour l'accomplir ; en a-t-il la volonté ? Ce qui en définitive a sauvé l'Eglise gallicane de la ruine,

ce qui l'a rendu assez forte pour traverser sans trop de dommages la grande crise des guerres de religion, c'est que par suite du jeu des événements elle a resserré les liens qui l'unissaient à Rome et qu'elle a subi davantage l'impulsion du pontificat romain. « En France, écrit M. Romier, le concordat de 1516 ayant supprimé les élections et par là privé les évêques de toute autorité locale, il n'y a plus de contrepoids à l'autorité romaine que dans l'autorité du roi, et du moment où celle-ci vient à défaillir, la centralisation s'opère au profit de Rome » (t. II, p. 130). Et il ajoute p. 131 : « Rome exerce sur les gens du XVI^e^ siècle, clercs, humanistes, robins, artistes et soldats, une fascination qui engendre chez les protestants l'obsession de la haine et chez les catholiques une fidélité plus attentive ou plus ardente que par le passé. » Les membres de la Compagnie de Jésus, le nouvel ordre que St Ignace de Loyola vient de fonder, sont là pour être les dociles instruments du Saint-Siège, pour transmettre ses ordres ; ils suppléent par leur zèle à ce qui manque aux anciens ordres. Les papes ont en outre leurs nonces, surtout leurs légats. Le légat pontifical, à la veille des guerres de religion, est le cardinal de Tournon dont M. Romier nous trace un remarquable portrait ; il ne connaîtra que les débuts des luttes religieuses, mais il aura vécu assez « pour raffermir l'épiscopat et orienter définitivement vers Rome l'église gallicane » (t. II, p. 146). Par suite, cette Eglise sera prête à se soumettre aux réformes régénératrices que prescrira le Concile de Trente sous l'inspiration et la direction du Siège Apostolique.

En face de l'Eglise catholique, voici l'Eglise protestante ou mieux les églises protestantes. Elles sont très diversement réparties dans le royaume ; car, suivant les régions, la propagande a eu plus ou moins de succès. En parcourant la France du nord au sud, M. Romier dresse une sorte de carte du protestantisme. Il n'est pas de province qui soit entièrement indemne ; mais ici en Picardie, dans l'Ile de France, la Champagne, la Bourgogne, les communautés existent à l'état sporadique ; ailleurs comme en Normandie, dans les vallées de la Loire et du Rhône, dans le Massif Central, le Bas Languedoc, elles sont beaucoup plus nombreuses et plus prospères. L'une des plus importantes causes du progrès du protestantisme a été assurément la plus ou moins grande négli-

gence du clergé à le combattre. Les relations avec l'étranger ont aussi contribué au succès de la Réforme, plus peut-être que ne le croit l'auteur. N'était-ce pas dans l'ouvrage de M. de Boysson dont nous parlions naguère (*L'Invasion calviniste en Bas-Limousin, Périgord et Haut-Quercy*)[1], que l'on voyait les négociants de Bergerac revenir des Pays-Bas contaminés par l'hérésie calviniste et devenir dans leur province les propagateurs de la doctrine nouvelle?

M. Romier montre ensuite comment l'erreur s'est diffusée par l'intermédiaire de traités doctrinaux, de livres de piété, de libelles, de tracts, dirions-nous aujourd'hui, que de nombreux colporteurs répandent dans le pays. Elle a aussi ses prédicateurs attitrés, ses pasteurs. Dans la noblesse les femmes s'en font les apôtres zélés. En mettant au service des idées nouvelles « un zèle enflammé et une inflexible tenacité », elles ont eu une influence considérable sur le développement de la religion prétendue réformée. En 1560, les protestants sont nombreux et influents; plusieurs des leurs appartiennent à la plus haute noblesse. Un de leurs chefs est Coligny, un personnage, qui, d'après M. Romier, est entièrement dominé par les intérêts de la religion. Condé, un autre chef du parti, se sert au contraire de la religion pour satisfaire ses ambitions politiques. Des membres des Parlements royaux, le plus grand nombre est hostile aux réformés; mais les agents subalternes de la monarchie, les membres des administrations locales leur sont tout acquis; grâce à cette double protection les protestants pourront échapper aux sévères mesures prises par le gouvernement royal en 1559 et en 1560.

Au fur et à mesure que la doctrine a progressé, le culte s'est organisé; d'abord privé, il est devenu public. Des granges et des basses-cours où il s'est en premier lieu réfugié, il a gagné les écoles, les hôpitaux, les hôtels de ville; bientôt il a envahi les églises à la grande irritation des catholiques. Alors se sont produites des collisions, des rixes qui sont les préludes des guerres de religion. En définitive, conclut M. Romier, un conflit était inévitable entre catholiques et protestants, entre la royauté qui restait attachée à la religion traditionnelle et les tenants de la doctrine nouvelle. Des prédicants pouvaient réprouver les violences, condamner les bris d'images,

1. Voir *Revue Apologétique*, 15 février 1922, p. 613.

modérer l'ardeur de leurs auditeurs, professer le respect de la royauté. Les principes qu'ils posaient en critiquant les institutions existantes, en dénonçant les abus, devaient tôt ou tard produire leurs effets destructeurs. Les « simples » traduisirent les idées en faits; les « méchants hommes » s'unirent à eux pour abattre les statues de la Vierge et des saints, aller à l'assaut des couvents, assaillir les prêtres. Les catholiques attaqués se défendirent. De part et d'autre on usa de représailles. « Deux camps se formèrent jusque dans les plus petites villes; tout ce qui réjouissait les uns était pour les autres motif de colère; les évènements à chaque instant enflammaient les passions. La nouvelle du massacre de Vassy provoqua la rupture définitive » (t. II, p. 300).

Ce remarquable exposé de l'état religieux de la France à la veille des guerres de religion, se fonde, comme tout le reste de l'ouvrage, sur un excellent choix de documents. Dans une préface qu'on ne saurait trop recommander à l'attention des spécialistes d'histoire moderne, M. Romier dénonce à bon droit l'erreur commise par le plus grand nombre des historiens du XVI^e^ siècle (ils ne sont pas les seuls), qui ont fait des mémoires du temps la principale source de leurs récits. Il a toute raison de dire qu'avant tout il faut interroger les documents eux-mêmes, actes officiels du gouvernement, lettres publiques ou privées des souverains, des hommes en charge, dépêches des ambassadeurs. On ne saurait en particulier trop insister sur l'importance des rapports diplomatiques qu'envoient les ambassadeurs à leur cour, à la condition toutefois de ne pas négliger de les soumettre à une rigoureuse critique. M. Romier a appliqué très heureusement cette méthode et, comme il a l'art de mettre en œuvre la masse énorme de documents qu'il a réunis, on ne s'étonnera pas qu'il nous ait donné un ouvrage du plus haut intérêt. Peut-être de-ci de-là se manifeste-t-il un peu trop d'indulgence pour les protestants; ne serait-ce pas chez l'auteur, crainte d'être trop sévère à leur endroit?

8. — Dès avant la guerre de 1914, M. Parisot, professeur d'histoire de l'Est de la France à l'Université de Nancy, avait conçu le projet de nous donner une histoire de la Lorraine; il avait même commencé à le réaliser, et, sans les tragiques événements qui sont survenus, le premier volume qui comprend la période des origines

a 1552, aurait été publié au début de 1915; il est seulement paru en 1919. A deux ans d'intervalle, il a été suivi d'un second qui nous fait atteindre l'année 1789. Uniquement soucieux de servir la cause de la vérité, M. Parisot n'a pas défendu une thèse: il s'est borné à exposer le passé de la Lorraine, de la région lorraine, comme il aurait aimé dire, marquant par là son intention de traiter non seulement du petit duché féodal de Lorraine, mais encore du Barrois et des Trois Evêchés. Cette histoire de Lorraine nous offre une remarquable synthèse de la vie politique et de la vie économique de cette province aussi bien que de sa vie religieuse et de sa vie artistique. Les pages consacrées à la vie religieuse retiendront ici notre attention. Ecrites par M. Parisot on ne s'étonnera pas de voir s'y manifester une rare connaissance de l'histoire ecclésiastique à laquelle il nous plaît de rendre immédiatement hommage.

Sur les origines du christianisme en Lorraine le savant historien adopte comme bien l'on pense, les conclusions de l'école dite historique; contre les partisans de l'apostolicité des églises lorraines, il tient que si des communautés chrétiennes ont pu apparaître au second siècle, il faut attendre jusqu'au milieu du troisième pour avoir un évêché à Trèves, la métropole religieuse du pays; Metz est de la fin du troisième, Toul et Verdun de la seconde moitié du quatrième siècle. Ce n'est que peu à peu que les habitants se convertissent; encore, si leur foi est chrétienne, leurs mœurs demeurent longtemps païennes.

Au moyen-âge, en Lorraine comme dans le reste de la Gaule, l'Eglise joue un rôle considérable: elle ne représente pas seulement un haut idéal intellectuel et moral, le plus haut qui soit, elle est par ses évêchés et ses monastères qui détiennent une grande partie de la propriété foncière, une puissante force sociale. Les liens étroits qui l'unissent à l'Etat, lui assurent la protection du pouvoir. Ces liens toutefois deviennent peu à peu des chaînes: la protection se transforme en tutelle puis en asservissement qui a, entre autres résultats, celui de la mise au pillage des biens ecclésiastiques. La vie religieuse a aussi ses vicissitudes: si l'Eglise en Lorraine bénéficie du zèle des moines irlandais et anglo-saxon saint Colomban et saint Boniface, si elle voit Chrodegang, évêque de Metz, inaugurer dans sa cathédrale un règlement qui plus tard

s'étendra à beaucoup d'autres diocèses, elle connaît aussi des prélats mondains comme Drogon de Metz, Pierre et Hériland de Verdun; des diocèses sont longtemps dépourvus de pasteurs. Par suite, la discipline ecclésiastique s'affaiblit: les clergés régulier et séculier se laissent envahir par l'esprit du siècle; les fidèles en souffrent. « A la fin du neuvième siècle et au commencement du dixième, on constate un relâchement général, l'oubli ou le mépris des lois divines et humaines; il semble que la société retourne à la barbarie » (p. 178).

A l'époque féodale, époque durant laquelle la vie politique dans la région lorraine est intimement mêlée à celle de l'Allemagne, l'Eglise en Lorraine connaît une des plus belles périodes de son histoire; d'une part, elle échappe presque entièrement au mal de la simonie et à celui du nicolaïsme qui sévissent dans l'Occident; d'autre part, maint chef à la tête de son évêché ou de son abbaye s'efforce de relever le niveau moral et de restaurer la discipline. La réforme de certains monastères, la création de nouveaux centres de vie monastique attestent la force du sentiment religieux. Un lorrain, Brunon, évêque de Toul, devenu pape sous le nom de Léon IX, entreprend la réforme de l'Eglise. La querelle des investitures qui éclate sur l'entrefaite, est malheureusement funeste à la Lorraine. Eglises et abbayes ont beaucoup à souffrir; quelques-unes ne se relèveront pas des ruines qu'entraînera après elle la lutte du Sacerdoce et de l'Empire. Si la situation s'améliore par la suite, il s'en faut qu'elle redevienne ce qu'elle avait été: les évêques sont devenus des princes temporels et sont trop préoccupés de défendre leur pouvoir contre les entreprises des seigneurs leurs voisins, des bourgeois, ou même de leurs vassaux: le souci de protéger des intérêts séculiers diminue la ferveur dans les monastères. Je serais toutefois moins pessimiste que ne l'est M. Parisot et je n'oserais parler de décadence à propos de l'église lorraine des XII^e^ et XIII^e^ siècles. Que des misères s'y rencontrent, qu'un certain nombre de ses membres aient des mœurs relâchées et violentes, que ses fidèles ne soient pas tous de parfaits chrétiens, soit; mais la foi dans l'ensemble reste vive, de l'aveu même de l'historien (p. 307). Le succès que rencontrent les nouveaux ordres religieux, les efforts faits pour soulager les misères publiques sont là, du reste, pour attester la vitalité du sentiment religieux.

Par contre aux XIV^e^ et XV^e^ siècles, l'Eglise lorraine souffre comme les autres églises du malaise général : l'esprit séculier envahit tout. Les dignitaires ecclésiastiques qui se recrutent presque exclusivement dans la noblesse, sont absorbés par les soucis de leur principauté temporelle et négligent leurs obligations spirituelles. L'autorité pontificale s'est accrue ; mais les pontifes romains n'en usent pas pour entreprendre la réforme ; n'est-ce pas d'ailleurs à leur politique financière qu'il faut imputer une partie des abus ? Le Grand Schisme d'Occident qui survient, les lamentables scènes qui se déroulent au sein des conciles de Constance et de Bâle, interdisent de travailler à la réforme que les saints appellent de leurs vœux. M. Parisot indique quelles répercussions eurent en Lorraine ces graves événements. Ils n'y ruinèrent pas cependant l'attachement au dogme catholique. Aussi, quand survient au XVI^e^ siècle la crise protestante, elle ne produit que peu de ravages dans le pays lorrain. A Metz, la Réforme a bien séduit une minorité assez importante ; à Toul et à Verdun, elle n'a fait que peu d'adeptes ; dans les principautés laïques où les souverains sont attachés au catholicisme, elle est rigoureusement proscrite.

Les bienfaisants effets de la contre-réforme catholique se firent sentir en Lorraine au temps où, par suite de la conquête par Henri II des Trois Evêchés et de la politique de ses ducs, cette province entra pour ainsi dire dans la mouvance de la France. Les décisions du concile de Trente furent mises en vigueur : conformément aux décrets de l'assemblée les clergés régulier et séculier se réformèrent. L'abbaye de Saint-Vanne à Verdun entre autres, fut le point de départ d'une réforme qui s'étendit à presque tous les monastères bénédictins de Lorraine d'abord, à ceux de France ensuite ; la fameuse congrégation de Saint Vanne en sortit. Pierre Fourier se fit l'apôtre de la restauration religieuse chez les Augustins : en même temps qu'il se montra un curé modèle, il ramena les religieux à l'observance de leur règle. Pour préparer des prêtres à leur ministère apostolique des séminaires furent fondés dans la seconde moitié du XVII^e^ siècle. Quand les circonstances politiques amenèrent sur l'un ou l'autre siège épiscopal des personnages qui n'étaient guère dignes de l'occuper, des auxiliaires zélés remplirent les fonctions d'administrateur spirituel et parvinrent à

maintenir la discipline ecclésiastique. Maints évêques s'occupèrent avec zèle de leur clergé, de leurs fidèles. Du jour où Metz, Toul et Verdun étaient passées sous l'autorité du roi de France, les ducs de Lorraine avaient cherché à ériger deux nouveaux évêchés à Nancy et à Saint-Dié; leur dessein avait été sans cesse contrarié par la politique française. Ce ne fut que lorsque la Lorraine fut tout entière française, qu'il put se réaliser: en 1777, furent créés les diocèses de Nancy et de Saint-Dié.

A la veille de la Révolution Française l'Eglise jouit encore d'un grand crédit en Lorraine: si comme le reste de l'aristocratie française la noblesse lorraine a subi la contagion de la corruption et de l'incrédulité, la bourgeoisie et le peuple ont été médiocrement atteints par les idées philosophiques du temps: ils souffrent seulement de certains abus qui ont résisté à toutes les réformes. Comment l'Eglise lorraine s'est comportée pendant la révolution, quelle a été son histoire au XIX^e^ siècle, nous espérons que M. Parisot nous l'apprendra bientôt dans un troisième volume qui achèvera une belle œuvre.

9. — Il était tout indiqué qu'une collection entreprise par les professeurs de l'Université catholique de Louvain en vue « d'instruire un public qui désire étendre et approfondir ses connaissances dans les divers domaines de la vie intellectuelle » s'ouvrît par un ouvrage consacré à leur célèbre institut de haut enseignement. Cette institution a occupé une place trop importante dans la vie intellectuelle et religieuse des Pays-Bas pour que son glorieux passé ne fût pas retracé. Il l'a été et excellemment par M. Van der Essen en un élégant volume de 156 pages.

Fondée par le pape Martin V, en 1425, en un temps où achève de se constituer la puissance des ducs de Bourgogne, créée à une époque où la scolastique est à son déclin et où sous l'influence de l'humanisme qui commence, les esprits s'orientent vers des horizons nouveaux, l'Université de Louvain développe chez les habitants des Pays-Bas le sens national et elle joue un rôle considérable dans le mouvement de la Renaissance. Erasme y passe, au début du XVI^e^ siècle; son souvenir reste attaché au collège des Trois Langues, collège qui se fonde en vue de l'enseignement du latin, du grec et de l'hébreux et exerce l'influence la plus salutaire sur le progrès des lettres en Belgique. Dans le grand débat qu'ouvrit Luther, la Faculté de Théologie se prononça contre

le novateur; par sa fermeté elle ne contribua pas médiocrement à préserver les Pays-Bas de la dangereuse hérésie. Plus tard, quand le duc d'Albe tyrannisa les Belges en voulant étouffer l'erreur dans le sang, elle s'éleva contre lui et ce fut en grande partie à l'intervention de ses professeurs, que le pays fut délivré du terrible duc.

Réorganisée au commencement du XVII^e^ siècle sous les archiducs Albert et Isabelle, libérée d'un certain nombre d'abus qu'elle n'avait pu éviter au cours des longues agitations du XVI^e^ siècle, l'Université de Louvain connaît alors une période particulièrement brillante. Elle suit avec une ardeur nouvelle le progrès des sciences et des lettres; ses étudiants très nombreux atteignent parfois les chiffres de 7 et de 8.000; sa Faculté de Droit se distingue par les plus heureuses initiatives. Toutefois avec le temps le zèle scientifique s'affaiblit; de nouveaux abus s'introduisent. Si, au XVIII^e^ siècle, le gouvernement autrichien s'était borné à vouloir les extirper par de sages réformes, il n'y aurait eu qu'à l'en féliciter; mais il toucha d'une main indiscrète à l'organisation universitaire; son plan était de transformer l'université libre en une institution d'Etat soumis à un contrôle rigoureux. L'Université résista; sa Faculté de Théologie, en particulier, se défendit contre les idées fébroniennes dont voulait l'infecter Joseph II. La vénérable institution encourut dès lors le ressentiment du prince: en 1788, elle perdit ses Facultés de Droit, de Médecine et de Philosophie qui furent transférées à Bruxelles. Elle ne recouvra la paix et ne fut restaurée dans son ancien état qu'en 1793, au temps de l'empereur François II. Une ère nouvelle semblait devoir s'ouvrir pour elle. Malheureusement elle ne dura guère. La conquête française lui fut fatale. Devenue un foyer de résistance aux prescriptions antireligieuses émanées de la Convention et du Directoire, l'Université fut bientôt condamnée à disparaître: le 25 octobre 1797, elle fut supprimée par un arrêté de l'administration centrale du département de la Dyle. La vieille université ne ressuscita qu'en 1835 pour être, au XIX^e^ siècle, ce qu'elle n'avait pas cessé d'être autrefois: le centre intellectuel de la Belgique catholique.

Après avoir ainsi brillamment esquissé l'histoire de l'Université, M. Van der Essen en décrit l'organisation centrale; il nous montre comment fonctionnaient les différentes Facultés, les nombreux collèges où étaient re-

çus les étudiants qui suivaient les cours. L'un des chapitres les plus intéressants est celui où est retracée la vie des étudiants; il abonde en détails savoureux et pittoresques.

L'Université de Louvain a eu un passé trop glorieux, elle a trop retenu l'attention depuis l'inqualifiable attentat de l'armée allemande du 25 août 1914 pour que les esprits cultivés ne soient pas curieux de connaître son histoire; ils la trouveront ici très bien exposée. Nous ne saurions trop remercier M. Van der Essen de nous l'avoir écrite.

10. — Le père Firmin de la Nativité, carme déchaussé du couvent d'Amiens, fut guillotiné à Amiens le 14 avril 1794 comme prêtre réfractaire et pour avoir, contrairement à la loi du 30 vendémiaire, continué à dire la messe et à remplir les fonctions de son ministère sacerdotal.

D'origine très modeste, Firmin-Amable Vigneron, le futur père Firmin avait été tout d'abord ouvrier sayetteur. Il n'apprit à lire que vers l'âge de dix-huit ans. En juin 1781, il entra au noviciat des Carmes de Rouen alors qu'il avait déjà vingt-quatre ans. Promu au sacerdoce à trente ans, le Père Firmin fit partie en 1787 du couvent d'Amiens. Lorsque la persécution religieuse commença sous la Révolution, il resta fidèle à ses obligations monastiques et sacerdotales. Quand son couvent eut été dissous, le vaillant religieux resta à Amiens: il ne s'éloigna de sa ville natale que le 2 avril 1793, pour aller vivre à la campagne dans la région de Loeuilly et continuer à y exercer son ministère. Arrêté dans ce village le 2 avril 1794, le père Firmin fut conduit à Amiens, condamné par le tribunal révolutionnaire et exécuté.

Le R. P. Marie-Amand de Saint-Joseph a eu l'heureuse pensée de mettre en pleine lumière cette belle figure amiénoise et de réunir les éléments nécessaires pour un procès canonique qui aboutirait à la béatification de ce religieux mort martyr. Mais combien j'aurais préféré le voir écrire en un style plus simple un ouvrage plus court où la réalité aurait été serrée de plus près. Pourquoi nous faire une histoire générale de la persécution religieuse en France au temps de la Révolution? Quelques lignes auraient suffi. Pourquoi aussi, et ceci est plus grave, suppléer si souvent au silence des documents. L'auteur s'en excuse à propos de son récit du séjour du père Firmin de la Nativité au noviciat; si l'auteur n'avait usé

que là de cette méthode, très heureusement passée de mode aujourd'hui, nous ne songerions pas à lui en faire grief, mais il en a abusé. A s'en tenir aux faits connus, à se garder de se perdre dans des généralités, le Père Marie-Amand de Saint-Joseph aurait gagné de nous montrer plus nette et plus accusée la physionomie si attachante du Père Firmin de la Nativité. Ce ne nous empêche pas de souhaiter avec lui de voir son héros mis au rang des bienheureux.

Lille. A. Leman.

Informations

Le Bulletin national des instituteurs et institutrices catholiques de l'enseignement public

La *Revue Apologétique*, dans son numéro du 15 janvier 1923, p. 511, a mentionné, à propos d'une question posée sur l'état actuel du mouvement catholique dans l'enseignement public, le *Bulletin national des instituteurs et institutrices catholiques de l'enseignement public*. L'indication était exacte mais incomplète. Nos lecteurs seront heureux de savoir en effet que ce Bulletin national est non seulement une *revue* atteignant les membres catholiques de l'enseignement primaire officiel ,mais encore l'organe d'un *groupement amical* d'instituteurs et d'institutrices atteignant 3.000 adhérents. (S'adresser à Mlle Valat, 19, rue du Gazomètre, Lyon.)

Collection « Les Saints »

Un beau succès. — La célèbre collection « Les Saints », publiée par la librairie Lecoffre-Gabalda (Paris-VII[e] 90, rue Bonaparte), sous la direction de M. Henri Joly, membre de l'Institut, ancien professeur à la Sorbonne et au Collège de France, vient d'atteindre son centième volume.

M. Joly, dans le *Correspondant* du 10 janvier, nous apprend, à ce propos, que 450.000 exemplaires ont été vendus. C'est un beau succès. Sans doute, quand on

songe que certains romans, surtout certains romans malpropres, ineptes et sans valeur littéraire, ont obtenu, en un an, un tirage de presque 300.000, on se prend à regretter que les cent volumes de notre collection n'aient pas « décroché » le million en vingt-cinq années. Les ouvrages sérieux, convenables, édifiants ne doivent pas rêver de se répandre comme *Batouala*, *la Garçonne* ou *Réincarné*. Le livre fameux de M. l'abbé Bertrin sur Lourdes, m'affirme-t-on, a dépassé 200.000, mais c'est un cas spécial.

Néanmoins, je le répète, le succès des « Saints » est réel. Cela fait, par volume, une moyenne de 4 à 5.000 environ. La vente a été inférieure à cette moyenne pour un certain nombre de volumes: les saints dont on y contait la vie, sont peu populaires ou n'ont qu'un intérêt restreint, local. Mais, par contre, les grands saints, les saints particulièrement aimés, ont porté bonheur à ceux qui ont redit leurs vertus et leur salutaire action. Il faut ajouter que, parfois, la célébrité de l'auteur est venue s'adjoindre à celle du saint pour augmenter le chiffre des exemplaires écoulés.

C'est ainsi — je suis l'ordre chronologique de publication — que *Saint Augustin* (Hatzfeld) en est au 12e mille, *Sainte Clotilde* (Kurth) au 12e également, *Saint Vincent de Paul* (Emmanuel de Broglie) au 18e, *Saint Louis* (Marius Sepet) au 10e, *Saint Ignace de Loyola* (Henri Joly) au 10e, *Saint Dominique* (Jean Guiraud) au 9e, *Saint François de Sales* (Amédée de Margerie) au 13e, *Sainte Geneviève* (Lesêtre) au 11e, *Sainte Jeanne d'Arc* (L. Petit de Julleville) au 16e, *Sainte Thérèse* (Henri Joly) au 15e, *Sainte Mélanie* (Goyau) au 9e, *Saint Paul*, par le P. Frat, quoique tout récemment paru, en est déjà au 6e mille. La preuve que c'est surtout la célébrité du saint qui fait le succès de l'ouvrage, c'est que *Saint Victrice*, de M. l'abbé Vacandard, n'a pas dépassé le 2e mille, ou encore qu'un même auteur de plusieurs volumes obtient un succès très inégal selon le saint dont il s'est fait l'historien. Une autre preuve, non moins péremptoire, c'est que le plus gros tirage — 34 mille — a été atteint par le *Bienheureux Curé d'Ars*, de son arrière-neveu Joseph Vianey, dont le *Saint François Régis*, plus récent il est vrai, en est au 4e mille seulement. La *Psychologie des Saints*, par M. Henri Joly, qu'on peut considérer comme l'introduction géné-

rale de la collection et qui est un sérieux ouvrage, en est au 18e mille. Nul doute que la *Sainte Chantal*, de M. l'abbé Bremond, eût connu un des plus gros chiffres, si elle n'avait dû être retirée du commerce.

Nul doute, pareillement, que tel ou tel grand saint, dont la vie n'a point été publiée encore dans la collection, n'y obtienne de nombreux lecteurs. Et c'est pourquoi l'éditeur est le premier à souhaiter que la collection s'enrichisse vite de volumes sur saint Thomas d'Aquin, saint Benoît, saint François d'Assise, saint Bernard, etc. Et nous le désirons presque autant que M. Gabalda. Nous avons beau posséder sur ces saints des ouvrages ou des études justement réputés; il nous semble que notre collection, sans eux, reste trop incomplète. Et puis, ces jolis petits volumes à 3 fr. 50 seraient achetés par bien des personnes qui reculent devant des publications plus considérables et plus chères.

Succès mérité. — Le succès obtenu par « Les Saints » est-il mérité? A cette question on doit répondre sans hésiter: Oui.

Je ne veux pas dire, assurément, que tout dans ces cent volumes soit également à admirer et à louer. Quelques-uns sont d'une sécheresse un peu décourageante: c'est le tout petit nombre. Quelques autres gagneraient à subir d'opportunes modifications ou additions. Ainsi, la *Psychologie des Saints*, de M. Henry Joly, qui n'a pas été remaniée depuis la première édition en 1897, pourrait être revue: certaines pages, un peu indécises et vagues, sur le mysticisme chrétien devraient profiter des études et des discussions récentes sur ce sujet (par exemple l'Introduction du P. Bainvel à la 10e édition des *Grâces d'Oraison* du P. Poulain (Paris, Beauchesne, 1922, 30 fr.). Les nouvelles éditions de *Sainte Jeanne d'Arc* donnent, en appendice, les décrets d'introduction de la cause et de la béatification. J'ai constaté avec plaisir que, à la page 201, on avait tenu compte des bons travaux parus en France depuis la première édition. Peut-être, maintenant que Marguerite-Marie est canonisée, pourrait-on également ajouter à sa biographie, si intéressante, quelques pages sur son histoire posthume, depuis sa mort jusqu'à sa canonisation inclusivement. L'auteur, Mgr Demimuid n'est plus de ce monde. Mais d'autres ne peuvent-ils nous donner satisfaction? Il y aurait peut-être aussi à voir si les citations sont en conformité avec l'édition

récente du regretté Mgr Gauthey (Paris. de Gigord, 1915).

D'autres desiderata, d'assez minime importance, pourraient être formulés. N'importe. Il reste certain que, dans l'ensemble, la collection est de la plus haute valeur.

Dans la circulaire privée qui fut envoyée aux premiers collaborateurs, on lit :

> Les promoteurs et les premiers adhérents de l'œuvre projetée sont des catholiques : ils tiennent donc à ce que cette œuvre demeure orthodoxe. Mais il leur a paru qu'il était temps de composer des vies de Saints dans un esprit plus critique, plus littéraire, plus historique et surtout plus social que ce qui s'est généralement fait jusqu'à ce jour...
>
> Que de pareilles qualités aient été assez souvent réunies dans des ouvrages dignes d'être étudiés, nous sommes bien loin de le méconnaître. Nous sommes les premiers à rendre plein hommage aux travaux si considérables et si neufs de MM. Wallon et Marius Sepet, de MM. les abbés Baunard, Le Monnier, Vacandard, de NN. SS. Bougaud et Lagrange, de la Carmélite qui a écrit l'admirable vie de Sainte Thérèse, sans oublier surtout la vie de Sainte Elisabeth de Hongrie par Montalembert. Mais toutes ces œuvres sont ou en de gros in-4° ou en deux volumes. On a jugé qu'il serait opportun de présenter de chacun de nos grands saints un portrait vivant, renfermé dans un cadre plus restreint, de manière à attirer l'attention et peut-être à réformer les idées d'un beaucoup plus grand nombre de lecteurs.
>
> Est-il aisé de faire tenir en 216 pages une étude ainsi comprise et devant donner de tels résultats? Non, à coup sûr! Non, ce ne sera pas sans mérite que chaque auteur nous donnera une idée exacte, nette at attachante du personnage et de son milieu, de sa vie intime et de sa vie extérieure, de son œuvre et de son influence...

La plupart des collaborateurs ont réussi à faire ce qu'on leur demandait, et une direction ferme a veillé à ce que les vaines digressions et surtout les dissertations générales — sur le miracle, par exemple — fussent éliminées sans pitié.

Dès le début, *le Temps*, *les Débats*, les revues importantes, les Bollandistes, tout ce qui compte dans le monde des lettres et des sciences religieuses, hommes ou périodiques, se montrèrent favorables. Et ces approbations motivées se sont maintenues depuis un quart de siècle.

Que Dieu prête longue vie à une collection si digne d'éloges! Qu'elle s'enrichisse de volumes nouveaux qui vaillent les anciens, et qu'elle continue, en faisant le

plus grand bien aux âmes, d'accoître la bonne renommée de la France chrétienne.

Le « Saint Maurice » de M. Ghéon

J'écrivais dans cette Revue, le 15 novembre 1922, p. 251 : « Nous pourrons bientôt lire en volume la nouvelle œuvre de M. Ghéon, son *Saint Maurice*, J'espère que cette tragédie militaire donnera pleine satisfaction aux plus scrupuleux et aux plus exigeants, et que le primicier martyr fera bonne figure parmi ces « autres saints » qu'il convient de nous faire connaître et admirer à côté des légendaires thaumaturges. »

Mon espoir s'est réalisé. Tous ceux qui ont lu *Saint Maurice* et m'en ont parlé, sont d'accord avec moi pour le juger excellent à tous égards. Pas de « merveilleux visible », pas de « jeu », de fantaisie, de « diversion » plus ou moins comique. « Une réalité grande et noble, dure et pressante, comme le dit M. Ghéon, ne souffrant que d'être elle-même, directe, nue, sommaire, sans transposition. »

La tragédie fut jouée à Saint-Maurice-de-Valais, au collège de l'abbaye d'Agaune, et admirablement jouée. Je suis convaincu qu'elle ne la serait pas moins bien par les jeunes gens de nos institutions scolaires et de nos patronages. Qu'on la leur confie sans crainte. C'est ce que nous allons faire pour notre Association des Jeunes Gens de Notre-Dame de Lorette. Comme leurs camarades de Suisse, ils seront « simples, vivants, solides, de vrais guerriers, de vrais martyrs ». Comme eux, ils auront « la jeunesse, la force, le style », et l'on pourra aussi « voir danser au fond de leurs regards cette petite flamme qu'y allume la foi et qui brille si rarement sur les théâtres du siècle ».

Saint Maurice ou l'obéissance : tel est le titre complet de la tragédie. « En la composant, dit encore l'auteur, le souvenir de cinq ans de guerre pesait sur moi, avec le sentiment du bienfait de l'obéissance et le désir d'en rétablir la notion, hélas ! perdue, dans l'état présent d'anarchie auquel on donne le nom de paix. » Vaillance, foi inébranlable, obéissance : que *Saint Maurice* donne au « peuple fidèle » l'intelligence et le goût de ses hautes vertus !

« J'y travaillai quelques semaines, ajoute M. Ghéon,

de tout mon esprit et de tout mon cœur, c'est-à-dire de tout mon art. Il n'est pas d'art plus sûr que celui qui s'appuie sur une conviction forte; mais les moyens peuvent faire défaut. On jugera. » C'est tout jugé. *Saint Maurice* élève et émeut l'âme au plus haut point, c'est, en son genre, un chef-d'œuvre.

On le trouve aux « Editions de la Revue des Jeunes » (prix: 4 francs), Paris-VII[e], 3, rue de Luynes.

A propos d'un discours posthume de M. Ribot

Les abonnés de la *Revue Apologétique* ont certainement lu la réponse de feu M. Alexandre Ribot au discours prononcé par M. Georges Goyau lors de sa réception à l'Académie française, le jeudi 15 février.

Si l'on veut apprécier avec justice le discours, du reste fort intéressant, de M. Ribot, qu'on lise également le volume que M. Goyau vient de publier aux « Editions de la Revue des Jeunes » (prix: 9 francs), sous le titre: *Catholicisme et Politique*. C'est un recueil d'études parues précédemment et qui méritent d'être méditées à loisir.

« Vos préférences étaient pour Sénèque, dit M. Ribot du jeune Goyau, et de fins connaisseurs croient reconnaître dans votre façon d'écrire, quand vous ne voulez pas vous borner à être clair et simple à la manière française, la trace de votre commerce assidu avec le philosophe latin. » Dans *Catholicisme et Politique*, l'auteur est constamment « clair et simple à la manière française ».

« Prenez garde, dit M. Ribot, de trop diminuer le rôle de la politique. » — Quand on lit les belles études, de *Catholicisme et Politique*, sur Paul Thureau-Dangin et sur le cardinal Ferrata, on n'est pas tenté d'adresser ce reproche à M. Goyau.

Dans son jugement sur quelques ouvrages de jeunesse de M. Goyau, M. Ribot le plaisante ou le chicane sur certaines outrances politiques et sociales; on dirait que M. Goyau fut, quelque temps, un antimonarchiste forcené, et un « illibéral » impénitent, ennemi en bloc de la Révolution française. — Ce n'est pas l'impression que donnent maintes pages de *Catholicisme et Politique* sur Joseph de Maistre, Montalembert, Henri Bazire, le féminisme politique.

« Croyez-moi, Monsieur, dit encore M. Ribot, ce n'est pas l'heure de chercher, dans nos conceptions religieuses

ou philosophiques, des prétextes à des antagonismes plus artificiels que réels. » Et l'illustre défunt de clore son discours par un éloquent appel à l'union sacrée : « Souhaitons de tout notre cœur que les luttes d'autrefois ne reprennent pas leur ancienne violence. » — Ce souhait, cet espoir, que la France puisse « se reposer enfin sur l'union sincère de tous les hommes de bonne volonté », s'exprime à chaque page de *Catholicisme et Politique*, par exemple dans l'article déjà mentionné, sur le cardinal Ferrata, dans celui sur « la rentrée de l'idée religieuse dans la vie civique ».

Il semble bien, en définitive, que le portrait esquissé par M. Ribot ne représente pas de tout point le nouvel académicien, dont nous sommes si justement fiers. M. Goyau mérite tous les éloges que M. Ribot lui décernait. Mais il en mérite d'autres encore.

J. Bricout.

Revue des Revues

I. Le Cinéma! — II. Le Logos d'Héraclite. A propos du laïcisme

I

Parlons un peu du cinéma. Tout franc, c'est un art dévoyé : je m'explique.

Je n'entends pas déprécier le procédé technique : je ne veux pas, censeur rigoureux, rappeler les mimes antiques qui, aux temps de décadence, supplantèrent l'art divin de Sophocle. Le jeu théatral réduit à la seule mimique, est évidemment obligé de forcer ses moyens d'action : inapte à parler le langage de l'esprit, il ne peut qu'exaspérer les nerfs. Mais je ne veux pas poser une question de principe : je me borne à cette constatation : de fait, le cinquième art court à grandes enjambées en dehors de sa voie, la voie du bon sens, de l'art et trop souvent de la morale.

La raison en est simple : le cinéma, régal du peuple, lui a donné sa nourriture accoutumée, s'est servi chez

ses fournisseurs habituels.. Voyez les films les plus à la mode : ils sont tirés des feuilletons contemporains ou des grandes fariboles romantiques : ou bien c'est l'imbécile film américain où la somptuosité du décor n'a d'égale que la puérilité du sujet. Mélodrame suranné, sentimentalisme niais, optimisme écœurant et décevant, dénouement bêta où un sublime *out law* de pacotille tombe dans les bras de l'étoile photogénique.

> « Que résultera-t-il de toutes ces chimères?
> Que les réalités nous seront plus amères. »
> PONSARD.

— Et vos revues? Monsieur le Revuiste.

— M'y voici ! Avez-vous lu *l'Antoine déchaîné*, de René Benjamin (*Œuvres libres*, sept. 1921). Antoine a vu le danger : « le cinéma, à peine né, la banalité, la platitude, la convention, le mélo, la petite fleur bleue, le cabotinage accourent et se dépêchent à qui sera parrain et marraine. » Il faut mettre en fuite ces mauvaises fées. Antoine s'en charge ; il part pour le Midi tourner l'*Arlésienne* « la musique de Daudet plein les oreilles ». René Benjamin, cependant, croque l'opérateur en besogne. Ces 80 pages sont effarantes : portrait en pied d'un grand animateur avec la Provence pour décor, récit truculent d'une chasse à la chimère à travers les ruelles d'Arles et les herbages de la Camargue.

Il fallut bien déchanter : après l'*Antoine déchaîné*, ce fut l'*Antoine enchaîné* (*Eclair*, 5 janv.). Oyez, bonnes gens, comment on fait un film au goût du public : tout ce qui avait une valeur psychologique a été impitoyablement retranché : le long regard de Frederi sur celle qui va l'arracher à son affection et à son devoir, est remplacé par un banal accident : infirmier bénévole, le jeune homme va masser le pied de la fille qui a fait un faux pas !! Pour « baigner le public d'émotion godichonne, saugrenue et ramollie », le dernier tableau représentera la mère, demandant raison au Christ en croix. Et puis la Provence, c'est bien loin de Montparnasse : alors on a terminé le film à Chatou... Mais lisez Benjamin... On ne peut ni le répéter, ni l'abréger.

Cédons maintenant la parole à M. Claude Farrère : pour clamer son réquisitoire, il a pris « le ton d'un capitaine de navire commandant l'abordage. » (*Nouv. littéraires*, 3 mars). De fait, il n'y va pas de main morte :

« Rien d'aussi strictement imbécile, aussi barbare, aussi sous-humain que *Lys Brisé* et *Forfaiture: Forfaiture*, l'histoire la plus bête, la plus anti-morale. » Il faut donc essayer de faire, pour le cinéma, « des scénarios intelligents et de saine propagande ». Alors, M. Farrère a établi lui-même, celui des *Hommes Nouveaux*. Il en paraît fort content: sans doute s'excuse-t-il de n'avoir pu y mettre de génie: nous n'en attendions pas! Mais l'auteur nous avait promis une œuvre « de saine propagande où se trouve magnifié l'effort colonial français ». Aussi ai-je été de confiance aux Hommes nouveaux. Quelle pitié! Choisir pour toile de fond le Maroc; faire passer dans la foule des comparses telle noble figure (celle-même de notre proconsul, Lyautey) et jouer au premier plan l'éternelle aventure de l'incomprise placée entre le mari brutal et l'ami séduisant: c'est pour le moins banal: et puis, de ce fameux homme nouveau, nous attendions un salubre exemple d'énergie: mais cette énergie, nous n'en voyons pas l'emploi: manier la cravache sur le dos des indigènes, c'est brutalité; exploiter une ancienne inclination de sa femme pour parvenir à telle ou telle réalisation, c'est muflerie; faire parler la poudre, seulement pour acquérir les oliviers de la montagne, c'est cynisme pur. M. Farrère, heureusement, nous laisse un espoir: l'homme nouveau n'a pu tout faire: son fils — « plus jeune que lui d'une génération » (*sic*) — apprendra les belles manières.

II

Au jeu mouvant des images, l'Actualité oppose celui des idées. Chez le P. Lagrange, l'exégète n'a pas tué l'honnête homme: son « Renan historien de Jésus » rend à la critique littéraire un signalé service, nous dit le brillant H. Rambaud. La critique philosophique, comme aussi l'exégèse et la philologie, lui sont redevables pour sa belle étude sur Héraclite (*Rev. Biblique*, 1er janvier). La question est d'importance: Héraclite a le premier proclamé l'importance d'un Logos dans l'univers. Aussi Justin, dans sa première Apologie, le met-il avec Socrate au nombre des chrétiens avant la lettre. L'idée a été reprise dans un tout autre esprit et Norden (Die antike Kunstprosa) conjecture qu'il y a eu « rémi-

niscence directe et consciente du Proœmium du philosophe d'Ephèse » dans l'Evangile de Jean.

Héraclite, en effet, a commencé son œuvre par ces termes : « Le logos est de toute éternité et parle aux hommes une langue qu'ils n'ont pas voulu comprendre. » L'analogie est indéniable. Mais la pensée du philosophe ne nous a pas été transmise directement : les Stoïciens surtout ont utilisé ce passage en l'interprétant d'après leur « dogme » d'un Logos divin. D'ailleurs, si obscur que soit le vieux maître (scoteinos), il paraît considérer l'équilibre harmonieux du monde comme résultant de l'opposition des contraires. Le verbe n'est donc pas créateur. — Enfin, le P. Lagrange a recherché patiemment tous les sens du mot logos dans les fragments conservés du philosophe. Or ce centre commun (sunos) et divin dont la participation nous rend raisonnable, cet unique ayant la faculté de tout savoir et la communiquant aux autres, se réduit tout compte fait, à l'élément primordial, au feu ! Les métaphores et hyperboles familières à l'Ephésien ne doivent pas nous duper : nous sommes infiniment loin d'un Logos divin.

III

C'est encore l'histoire d'un mot que nous propose M. Goyau (*Revue des Jeunes*, 10 *fév.*). Ne nous en plaignons pas ! Par l'histoire de quelques mots (alleu, commune, etc.). Fustel de Coulanges renouvela l'étude du Moyen-Age. Mais encore faut-il savoir choisir son mot ! M. Goyau, dans l'immense famille des vocables qui sont devenus ses justiciables, a choisi *le laïcisme*. Or « la vie de ce mot résume 50 ans de notre histoire politique ». Avec son bel amour de la clarté, M. Goyau distingue aussitôt « fait laïque et idée laïque ». Le premier n'est que la constatation d'un état de choses provenant de la diversité des croyances ; la seconde est une « philosophie, une doctrine, une idéologie ». Pour celui-là, l'Eglise pousse à l'extrême l'indulgence et le goût des accommodements ; celle-ci, produit exclusivement français, au dire de M. Guy Grand, est une cause perpétuelle de conflits. « L'idée laïque... amènerait l'Etat rapidement à manquer aux obligations qui découlaient pour lui du fait laïque. » L'Etat devait et prétendait au nom du fait laïque respecter toutes les religions ; or soit à l'école, soit dans la

législation, l'idée laïque cherche la mort de la Religion, voire même de toutes les religions. Un tel état d'esprit, une telle foi laïque présente de sérieux dangers pour la France elle-même : appréciations étonnées ou malveillantes de l'étranger, malentendus avec l'Alsace-Lorraine, adaptation impossible à la propagande coloniale. Vraiment M. Goyau a raison : « L'idée laïque et l'idée nationale n'élèvent pas la voix aux mêmes heures ; on dirait parfois qu'il est dans leurs destinées de se réduire réciproquement au silence. »

Que d'essais de conciliation pourtant : Prenez *les Lettres du 1er mars*. M. Buisson, toujours ardent, si j'ose dire, adresse à G. Bernoville une lettre apologétique sur son œuvre et sur sa foi. Son œuvre ne serait qu'une large diffusion par l'école laïque de la morale indispensable à l'action courante ; sa foi rendrait un hommage indirect à l'Evangile. « Dire que les prescriptions de la loi morale (et je ne dis pas du Décalogue seulement, mais de l'Evangile dans toute sa pureté idéale) sont devenues à la suite des siècles si insdispensables à l'humanité, si naturelles et en apparence si innées à la conscience que nulle nation ni démocratie n'a le droit de s'en passer, que nul homme fût-il athée, ne peut vivre sans ce viatique, c'est dire que l'Evangile *sous un nom ou sous un autre* (hum !) domine, anime et gouverne désormais le monde moral et social tout entier ». Beau couplet, ma foi ! Malheureusement, nous tenons à un certain Nom et puis l'Evangile selon M. Buisson est revu, corrigé et considérablement diminué. Comme le dit très bien M. Bernoville : « L'origine de cette religion, de cette morale (laïque), c'est l'homme supplantant Dieu dans la conscience et dans l'Univers, l'Humanité en soi proposée aux aspirations du cœur humain. » Et l'arbre porte ses fruits : dans la morale familiale, cet humanitarisme mène au divorce ; dans la morale sociale... mais allez demander ce que pense M. Buisson, à Amsterdam !!!

N'y a-t-il pas là, une contre-épreuve de la thèse soutenue par M. Goyau : Son étude a été recueillie avec plusieurs autres, doctrinales ou historiques, qui l'encadrent et la corroborent dans un petit volume très dense : *Catholicisme et politique*. Excellent prolongement au jour le jour de la grande *Histoire religieuse* de France. Après tant d'analyses frémissantes de vie, voici qu'à

sonné pour l'historien sociologue, l'heure des synthèses. Vraiment ce n'était point hasard si j'évoquais tout à l'heure le nom de Fustel.

B. Amoudru.

P. S. — On annonce un film *Laudru*, made in Germany ! Sans commentaire...

Bibliographie

Lucien Bouchon. — *Le Père Henri Auffroy*, de la Compagnie de Jésus, Docteur en Droit. Lettre-Préface de S. E. le Cardinal Luçon, in-12, avec portrait. Paris, de Gigord, 1922, 7 fr. 50.

Bien qu'il ait été massacré comme otage en 1914, le P. Auffroy ne fut ni aumônier, ni soldat. Ce livre n'est pas un récit de guerre. C'est le portrait d'une physionomie candide, d'une âme remarquable par sa modestie, sa bonté, sa droiture, sa singulière énergie, son incomparable générosité. « Ceux qui liront cette vie, déclare le Cardinal de Reims, y trouveront autant de charme que d'édification. »

Hélène Touvé (1881-1915). *Sœur André de Marie-Immaculée*, Catéchiste missionnaire aux Indes, d'après sa correspondance publiée par M. le Chanoine Feige, Directeur général de l'œuvre des Catéchistes-Missionnaires de Marie-Immaculée, in-8 écu, avec deux portraits, onze gravures et quatre cartes. Paris, de Gigord, 1922. 12 fr.

Ces lettres à ses parents révèlent simultanément les paysages exotiques, la flore grandiose, les mœurs bizarres, les coutumes singulières de la région tropicale où la catéchiste-missionnaire exerce son apostolat et l'âme d'apôtre de la Sœur André. « Je fais des vœux, écrit Mgr l'Evêque de Châlons, pour que beaucoup de jeunes filles, au seuil de leur existence, lisent cette correspondance domestique, si pleine d'exemples à suivre. Elles y apprendront si elles optent pour le monde, la forte manière chrétienne d'élever leurs enfants futurs; et rien ne pourra contribuer mieux à leur former des âmes d'apôtres, si Dieu leur dit quelque jour le *Veni sequere me*, des grands sacrifices. »

Le Gérant : GABRIEL BEAUCHESNE.

PARIS. — SOC. Cie D'IMP. ET D'ÉDIT., 17, RUE CASSETTE.

Deux introducteurs à Saint François de Sales

Il importe de bien connaître S. François de Sales; n'est-il pas le plus équilibré et le plus persuasif de nos spirituels? Les profanes, les demi-profanes l'étudient beaucoup moins que Pascal par exemple; et, je l'avoue, d'un tempérament littéraire opposé, plus apparenté à un Cicéron qu'à un Tacite, il manque d'éclairs. Mais il a mieux que des éclairs: une douce, aimable et égale clarté est répandue en ses écrits; et pour sa doctrine, qui s'imposera le plaisir de la reconstituer, sans la juger plus achevée, plus sûre et, au total, par ses enveloppements insensibles, surtout par sa justesse même, plus durablement prenante?

Notre tempérament fait notre vie, d'accord ou en lutte avec notre volonté, et plus souvent d'accord car il est rare que l'on ne s'accepte pas soi-même; et c'est dans l'ordre, puisque, moins ses vices, notre tempérament par ses aptitudes et ses goûts signifie notre vocation providentielle. La grâce elle-même s'y ajuste, Dieu ne se contredisant pas. S. François de Sales, comme toute personnalité forte, s'explique par son tempérament, une nature aimante, sur laquelle se greffa la divine charité. Sa bonté l'inspire toujours, une bonté très intelligente, active, un besoin insatiable d'aimer Dieu et les âmes et de conquérir celles-ci au divin amour. Qu'il sentît une allégresse à penser, à écrire, il le confesse, mais à aimer il sentit une ivresse plus douce; et quand il écrit c'est du saint amour et pour le saint amour. Il est de la race aimante et, dans cette race, un prince. Il faut bien en

venir à cette vérité banale, mais peut-être cesse-t-elle de paraître banale, dès qu'on en voit les conséquences. Ce tempérament, en effet, prédestine François de Sales à sa conception de la nature humaine, de Dieu et de tout l'univers où il aperçoit surtout de la bonté et des motifs d'espérance, car nos dispositions intimes, comme des réactifs chimiques, extraient de chaque chose ce qui leur est apparenté. De l'humaniste et du gentilhomme il va tirer l'apôtre, si l'apôtre est radicalement une âme qui aime ; et cet apôtre scrutera l'essence de la sainteté et ses conditions, les percevra dans la divine charité qui en est à la fois l'ouvrière et le terme, synthétisera enfin la vie spirituelle autour de l'amour comme S. Thomas l'avait synthétisée autour de la contemplation. Ce même tempérament, que je ne sépare pas de la grâce, crée le directeur et l'écrivain attentifs, qui se plient aux diversités des âmes pour les gagner au saint amour ; il l'avait prédisposé aussi à la vie mystique, tout en le laissant proche de nous, apte à nous comprendre et à nous tendre la main, le plus humain, le plus naturel de tous les saints.

Notre nature se révèle singulièrement et jusqu'en son fond intime par notre idée de Dieu et, comme contre-épreuve, notre idée du démon, car elles expriment, au positif et au négatif, notre qualité prépondérante, mais portée à la limite, mise en un relief éclatant. Lorsque Gœthe définit le diable : celui qui toujours nie, ne jette-t-il pas une vive lumière sur son propre tempérament d'intellectuel spéculatif ? S. François de Sales, comme S. Jean, pense de Dieu qu'il est premièrement charité ; et quant au démon, dont il parle assez peu (et cela aussi est un signe) il le caractérise par ces décisives paroles : « ce malheureux qui ne sait pas aimer ». Veut-on s'arrêter à ce que François porte en lui de plus personnel et de plus fécond, on le définira par cette simple formule : un cœur brûlant d'amour divin.

Mais tout germe se complique en s'expliquant et personne n'est simple parmi ceux qui ont vécu ; et spécialement, comment S. François de Sales, grand

observateur docile à l'expérience, qui a puisé la plupart de ses idées dans la vie même, pourrait-il être simple, lui qui a été administrateur, mêlé aux affaires religieuses, voire politiques, de la Savoie, de Genève et de la France, directeur d'une foule d'âmes différentes et par là même obligatoirement casuiste, instruit de l'humanisme, de la théologie et de la pratique, enfin par sa nature même aussi incapable que possible du choix sectaire qui simplifie en mutilant? Autre obstacle pour qui cherche à le bien pénétrer : des deux grands ouvrages qu'il a publiés lui-même, l'*Introduction* est faite de pièces distinctes cousues après coup ; forcément quelques traces de couture y persistent ; le *Traité de l'Amour de Dieu* d'intention plus systématique, ne suit point, lui non plus, une logique rectiligne ; c'est plutôt l'ordre du cœur que l'ordre de l'esprit ; l'objet est toujours présent, l'âme de l'auteur en est ravie, elle lui reste rivée tandis que l'esprit volète autour, multipliant en grande besogne ses vues, ses analyses, ses descriptions, ici et là ses conseils, mais sans parvenir, probablement même sans viser à un enchaînement strict. La forme populaire de la rédaction accroît encore avec le charme la difficulté de saisir la pensée exactement et tout entière. Il en va de même dans les *Entretiens* et les *Lettres*, flexibles appropriations de la doctrine à des cas particuliers. Sous des formes faciles S. François a mis une doctrine fort composée, fine, d'un tour personnel et beaucoup plus profonde qu'on ne s'y attendrait. Il exige une persévérante et minutieuse attention de ceux qui, pour le mieux comprendre et renouveler sa désirable influence parmi nous, veulent le réduire en système. Entre plusieurs autres, M. Thamiry et M. Vincent y ont bien réussi et excellent à nous guider.

*
* *

Dans le *Traité*, qui sous une forme impersonnelle est pour une bonne part une autobiographie, S. Fran-

çois nous enseigne l'itinéraire qui l'a mené lui-même jusqu'à l'union intime avec Dieu, prélude de l'union définitive qui se consomme au-delà de la mort. Là où il est arrivé il veut conduire les autres, à un amour qui divinise autant qu'il est possible par la conformité de l'âme, des vouloirs et des actes avec Dieu. Nous sommes ici non seulement dans le domaine surnaturel, mais dans la plus haute région du surnaturel, dans la sainteté ! On y est porté par la grâce, mais, d'ordinaire, non sans des coopérations connaissables.

Pour les acheminer à cette hauteur, où François de Sales prend-il ses Théotimes? Dans la nature nue et même plus que nue, déchue. Il va chercher jusque-là les premières « racines » du saint amour. Le terme est un peu fort, car racine implique identité de nature entre le germe et l'épanouissement ; on pourrait le sauver par le greffage intervenant en cours de croissance ; pour les pointilleux, mettons : les premières préparations. La nature humaine porte en son centre « une inclination d'aimer Dieu sur toutes choses », mais d'abord dormante, virtuelle, inconsciente. Déjà quelle estime de la nature humaine, et comme S. François de Sales s'oppose radicalement aux calvinistes, aux jansénistes et même à Bossuet !

Sous les appels des biens qui nous environnent cette inclination s'éveille, s'avive, devient précise, exigeante, car ces biens étant quelque reflet et participation de Dieu ont avec elle une certaine affinité. Les biens qui l'acheminent vers Dieu, s'accordent avec elle, lui plaisent et lui montrent la voie où elle est orientée ; les biens illusoires, ou même les autres en tant que finis, la déçoivent. L'âme sent qu'elle doit les fuir ou les traverser et cherche ailleurs, plus haut. La souffrance ouvre les yeux ; on se demande pourquoi on souffre, quel besoin n'est pas satisfait et ce qu'il faudrait pour le satisfaire. Ainsi ce monde, par une déception systématique et bienfaisante, nous questionne sur nous-mêmes, nous amène à nous connaître et à nous diriger vers notre vraie fin. Les souf-

frances si maudites sont, au fond, à plus d'un titre, un grand bienfait et très particulièrement parce qu'elles nous éclairent.

Devenue forte notre tendance vers Dieu ne tolère plus l'arrêt; elle met au cœur l'inquiétude d'arriver avec le dégoût du retard parmi les choses terrestres. Mais plus elle va vite, plus elle se précipite dans une impasse. Nous manquons de pouvoir « pour exécuter une si juste inclination », semblables à l'aigle qui a plus de vue que de vol. Notre insatiable appétit d'aimer et notre « interminable désir de savoir » attendent en vain leur contentement, et cette vaine attente accroît le sentiment cruel de notre insuffisance.

Pourtant Dieu n'a pas mis pour rien cette indéracinable inclination dans notre nature. Il nous donnera donc un secours. Peu importe, pour le moment, la nature intrinsèque, naturelle ou surnaturelle, de ce secours; accordé pour aider la nature, pour l'assainir puisqu'elle a été blessée, et, en fin de compte, pour que le désir naturel ne soit pas un illogisme divin et une odieuse duperie, il comble une lacune naturelle et mène à des résultats du même ordre, une union avec Dieu par la connaissance et par l'amour qui suffise à contenter la nature.

Il se trouve qu'en fait, par la libéralité divine, ce secours nous élève au-dessus de nous-mêmes et que le désir de la nature est non seulement rempli mais surpassé. Le froment déborde du boisseau et le recouvre.

Après avoir considéré cette inclination et son développement normal, S. François en propose une culture méthodique. Il faut qu'elle s'éveille, qu'elle soit élue par la volonté, qu'elle grandisse, se préserve des déviations et finalement arrive à son terme; à toutes ses étapes, la méditation et l'action lui seront d'un grand secours. « Sitôt que l'homme pense un peu attentivement à la divinité, il sent une certaine douce émotion de cœur, qui témoigne que Dieu est Dieu du cœur humain »[1]. On arrête le regard sur cette ten-

1. *Traité de l'Amour de Dieu*, L. I, c. XV.

dance, son fondement qui est une convenance entre notre nature et Dieu, sur les joies et les peines qui naissent d'elle, sur le secours divin ; et comme ce secours nous est venu en Jésus, sur la personne et les actes de Jésus. Maintenu dans la conscience, le désir se renforce, s'exalte ; peu à peu, c'est une loi bien connue, il rassemble autour de lui les pensées, les sentiments, les forces et lance l'être entier vers le but. Ce désir mène à des actes et les actes l'augmentent ; il importe donc de faire délibérément des actes d'amour de Dieu ou des actes de vertus inspirés de cet amour. La grâce cependant travaille et l'homme monte vers l'union avec Dieu ; par l'homme et dans l'homme tout l'univers visible cingle vers sa raison d'être et dans un texte immense, magnifique. S. François dit : « L'homme est la perfection de l'univers, l'esprit est la perfection de l'homme, l'amour celle de l'esprit et la charité celle de l'amour ; c'est pourquoi l'amour de Dieu est la fin, la perfection et l'excellence de l'univers »[1].

C'est M. Thamiry qui a fixé son attention sur une partie peu exploitée du *Traité* et mis en lumière notre inclination naturelle d'aimer Dieu sur toutes choses ; il l'a suivie d'un bout à l'autre du grand ouvrage de S. François de Sales et en a écrit une sorte de monographie[2]. Il l'a considérée d'un point de vue exclusivement psychologique ; il a voulu faire œuvre de philosophe et appuyé sur ce principe que la grâce en elle-même ne tombe pas sous la conscience du sujet, à plus forte raison de l'observateur du dehors, il se borne aux effets observables du secours divin : abstraction certes légitime, car taire ou réserver n'est pas nier. Il décrit donc l'éveil, la croissance, l'épanouissement de cette inclination et la technique de S. François pour en assurer le progrès normal : c'est même cette technique qui est son objet propre, comme en fait foi le titre de son étude : *La Méthode d'influence*

1. *Traité*, L. X, c. I.
2. *La Méthode d'influence de S. François de Sales*, par Edouard Thamiry, doyen de la Faculté de théologie de Lille, Paris, Gabriel Beauchesne, 117, rue de Rennes.

de S. François de Sales. M. Thamiry a voulu vérifier sur un cas éminent la doctrine de son grand ouvrage : *De l'Influence ;* il signale, du reste, que les procédés employés par S. François pour développer l'amour de Dieu serviraient tout aussi bien au développement méthodique de n'importe quelle autre tendance.

Mais, Dieu merci, la richesse du livre déborde ce dessein limité. Dans l'inclination naturelle de notre cœur vers Dieu M. Thamiry montre le centre des réflexions de S. François de Sales, le point d'appui de son action sur les âmes, la noblesse foncière de l'homme et sa prédestination à l'amitié divine, enfin le point d'insertion de la surnature. La grâce avec la foi, la charité, l'espérance d'abord, puis la béatitude viennent du dehors et d'en haut, mais comme des amies désirées avant d'être connues ; une capacité, une convenance les attendent. Notre nature appelle le Dieu ignoré ; en s'attardant aux biens créés, l'homme se trahit lui-même ; en se faisant chrétien il va vers l'accomplissement de sa propre nature ; en se livrant à la grâce qui le fera saint, il s'achève. Entre les mains de S. François, l'inclination à l'amour de Dieu devient un instrument de conversion pour les incrédules, un instrument de sanctification pour les chrétiens tièdes. On perçoit ici la profondeur et la complexité de ses visées ; il a écrit son *Traité* pour les âmes déjà pieuses, celles qui avaient lu et pratiquaient l'*Introduction*, mais aussi pour les chrétiens peu avancés, pour les hérétiques, pour les incroyants. C'est une *Apologétique conquérante* comme l'indique le sous-titre de M. Thamiry, une œuvre qui par sa profondeur même est vraiment universelle et saisit l'homme, n'importe quel homme, par le sentiment le plus central de son cœur. Elle le presse de se connaître, de s'accepter, de s'aimer et de se réaliser. Quoi de plus attirant que ce christianisme, que cette sainteté plantée dans les entrailles mêmes de la nature ?

M. Thamiry a vu et signale à plusieurs reprises, dans des incidentes un peu brèves, la similitude ou le parallélisme entre cette apologétique salésienne et

l'*Action* de M. Blondel ; la similitude est réelle, quoique M. Blondel, écrivant après l'agnosticisme soit chargé de discussions critiques ; ce sont bien, au fond, les mêmes problèmes, le même mouvement parti de la nature au devant du don inconnu, la même difficulté de fixer jusqu'où vont la raison et la volonté. Cette apologétique appelle bien aussi un rapprochement avec Pascal et le rapprochement ne serait pas uniquement une antithèse. Par là éclate combien S. François de Sales reste moderne, actuel, apte à nous toucher, et précisément parce qu'il fut un observateur aigu de l'âme humaine. Sa psychologie le fait notre contemporain, notre médecin, notre guide.

Il est venu à M. Thamiry une idée heureuse et neuve, et ce sont de ces aventures qui n'arrivent pas à beaucoup de gens ; il nous la présente dans un livre d'aspect technique, plein de citations et qui cependant, par la beauté, la justesse, la rare qualité des choses dites, parle au cœur ; voilà une théologie qui émeut sans cesser d'être rigoureuse. Ce livre suggestif fournit matière à des méditations indéfinies ; enfin, il est très utile tant pour saisir le fil conducteur de la pensée salésienne que pour se munir d'une excellente technique éducatrice.

*
* *

Ce fut un vif plaisir que d'assister à la soutenance de M. Francis Vincent, professeur aux Facultés catholiques de l'Ouest, déjà avantageusement connu par ses deux volumes : *Ames d'Aujourd'hui* où d'une plume élégante il avait décrit une vingtaine d'écrivains actuels. On sentait chez le candidat, avec une modestie naturelle, un goût de l'exactitude, un amour pur de la vérité seule, et quelque chose de simple, de ferme sous la tranquille douceur, qui l'apparentait à son héros, Saint François de Sales.

Dans sa thèse[1] longuement préméditée et que la

1. *S. François de Sales, directeur d'âmes*, comme sous-titre : L'Education de la Volonté, Paris, Gabriel Beauchesne, thèse présentée à la Faculté des Lettres de Poitiers, et soutenue, avec le plus grand succès, le 15 janvier 1923. — La thèse complémentaire : *Le*

guerre avait interrompue, il nous présente Saint François directeur d'âmes et spécialement éducateur de la volonté. Le sujet coïncide en partie avec celui de M. Thamiry, à savoir pour la technique de la culture spirituelle, mais sans double emploi ; les deux livres, qui ne se contredisent point, loin de là, diffèrent cependant beaucoup. M. Vincent a parcouru un champ plus vaste. M. Thamiry se limite au seul *Traité de l'Amour de Dieu* qui lui suffisait pour sa démonstration ; M. Vincent a dépouillé tous les textes dans l'*Edition d'Annecy*[1] et, comme le sujet même l'y invitait, il use fréquemment de la correspondance du saint.

Saint François de Sales, en conformité avec sa nature aimante et sans doute sous l'influence de ses maîtres jésuites, s'était fait de bonne heure une idée optimiste de Dieu et de l'homme. Dieu n'est pas un despote, mais un père bon et juste : il nous appelle tous au ciel, accorde à tous une grâce pleinement suffisante, ne nous prédestine que d'après nos mérites prévus et, en fait, au moins parmi les catholiques, le très grand nombre sera sauvé. L'homme n'a pas été dépravé à fond par le péché originel, mais seulement, comme l'enseignait Bellarmin, privé des dons ajoutés à sa nature et, par la commotion ébranlé dans celle-ci sans qu'elle soit en elle-même mutilée ni désorganisée ; il nous reste le principal, une inclination vers Dieu et le libre arbitre. L'état de racheté surpasse l'état de justice originel, car il nous permet de convertir en patience, acceptation, amour, les misères physiques et morales ; il n'est pas jusqu'aux péchés individuels eux-mêmes qui ne

travail du style chez S.François de Sales, démontre, sur des exemples, que S. François, apôtre désireux de plaire, et humaniste amoureux du beau langage, a grandement usé de la rature. Pour les trois parties primitives de l'*Introduction*, 1.037 corrections de 1609 à 1619 sur un texte imprimé, donc vraisemblablement fort trituré déjà ! Cette patiente étude, que son caractère nécessairement technique ne rend pas désagréable, intéressera fort les apprentis en l'art d'écrire et même les orfèvres.

1. *Œuvres de S. François de Sales* .. Edition complète, d'après les autographes et les éditions originales. Annecy, Niérat. Cette édition, commencée en 1892, sous la direction de Dom Mackey, O.S.B., a été confiée à partir du XIII^e^ volume, aux soins de J.-J. Navatel, S.J.

puissent, après coup, par réaction, servir à notre salut puisqu'ils sont occasion de se repentir, de s'humilier, d'aimer davantage Dieu offensé et miséricordieux. Saint François de Sales regarde le monde des âmes avec des yeux pleins d'espérance ; comme disait Sainte-Beuve il est surtout frappé de l'abondance des moyens de salut.

A côté des Calvinistes, à la veille des Jansénistes, au milieu des Baïanistes, cette position n'est-elle pas d'une belle fermeté audacieuse? Dès avant Molina, il fut moliniste et le resta toujours ; la lettre au P. Lessius confirme, après de longues années d'expérience et de réflexion, la *Protestatio* de l'étudiant ; de même en morale, il s'écarte du rigorisme impitoyable et surtout erroné, et par sentiment de la vérité comme par bonté, il ne donne dans aucun excès.

Voilà le directeur armé de ses principes. Quel idéal va-t-il se fixer? La gloire de Dieu, comme tous, mais à son sens, ce qui glorifie Dieu, c'est notre perfection spirituelle, et celle-ci consiste à conformer notre vouloir au vouloir divin par amour. On y va par l'amour, car s'il est le terme, il est aussi le chemin et tous les moyens indiqués visent à l'éveiller, à le fortifier, à l'enflammer.

Le principal moyen, autour duquel tous les autres se rangent, c'est l'oraison. Saint François la conseille à tous et en détermine l'art avec détails, insistant sur la partie affective, la résolution, le bouquet spirituel, promis à tant de succès et qu'il invente pour prolonger l'effet de l'oraison.

L'examen de conscience, la prière vocale, toutes les pratiques se pénètrent d'oraison ; il n'est pas jusqu'aux sacrements qui ne soient conçus dans le même esprit ; ils causent la grâce par leur vertu propre, certes, mais les dispositions de l'âme mesurent leurs effets réels et c'est sur ces dispositions que saint François attire de préférence l'attention.

Si tous les moyens se ramènent à l'oraison, dans l'oraison tout se ramène à exciter l'amour. Cette fin seule importe et la méthode reste flexible. Saint Fran-

çois vise au but et n'a pas la superstition des procédés. De là l'oraison jaculatoire, où la méthode est réduite à rien. Nul n'a mieux compris la liberté des enfants de Dieu et la supériorité de l'esprit sur la lettre, sans, du reste, aucun mépris de la lettre.

Par la perfection spirituelle regardée comme le culte le meilleur, saint François s'opposait à l'école bénédictine qui pensait glorifier Dieu d'abord par la liturgie. Non qu'il dédaigne les offices ou les dénude à la façon des Protestants, mais il y voit surtout un moyen de perfection morale et un moyen d'influence ; il s'est fait de la liturgie une conception ascétique et apostolique. Suivant une formule précise de M. Vincent, le Bénédictin se perfectionne pour sa prière, le Salésien par sa prière.

Par la prédominance de l'oraison, il s'opposait aux virtuoses de l'ascèse pénitentielle, comme les Pères du désert, un saint Jérôme, un saint Bernard ; et par cette importance capitale reconnue à la vie intérieure il continue le mouvement qu'avaient inauguré saint Ignace et sainte Thérèse. Du reste, on pratique partout l'introspection à cette époque ; la Renaissance humaniste dans tous les sens du mot, abonde en psychologues et en moralistes. Saint François avait lu Montaigne, on le sent à plus d'une de ses phrases. Mais ce que saint François cherche au-dedans de lui-même, c'est moins l'homme que le Dieu intérieur qui l'habite.

Si par son estime de l'oraison, il continue saint Ignace, par sa conception même de l'oraison il s'oppose à saint Ignace en un point capital. Celui-ci y donne un grand rôle aux sens et à l'imagination ; saint François diminue de plus en plus leur part et va presque à l'élimination complète. Il fut conduit là par l'expérience des Visitandines et sans doute par la sienne propre, à mesure que l'oraison, élevée aux degrés mystiques, se passait au-delà du sensible et du discursif.

Mais n'allons pas croire que le salésien tout replié sur soi-même s'enfonce dans un individualisme égoïste. L'esprit de conquête l'anime comme un dominicain ou un jésuite ; l'amour veut multiplier ses aimants. Même

les simples fidèles, s'ils sont fervents, deviennent apôtres ; à plus forte raison, les prêtres, les religieux. Saint François désire qu'ils se rendent capables de l'apostolat : qu'ils soient savants, lettrés, bien portants et qu'ils apprennent à manier les âmes. De sa pratique et de ses écrits, on peut tirer un code de la direction, j'entends un art d'amener les âmes à désirer la perfection et à en prendre les moyens.

La première règle, une règle de réaliste, c'est que le directeur, pour ne pas contrecarrer les desseins de Dieu et, du reste, pour agir efficacement, doit aider le sujet à discerner sa propre nature et sa propre grâce, puis à les suivre. Le directeur s'adapte, se soumet, il sert. Donc il commence par étudier patiemment le sujet et procède à une sorte de radiographie morale. Après quoi, fixé sur le but et le tempérament, il choisit la manière appropriée ; vigoureux, tranchant, presque dur avec quelques-uns ou à certains moments, il se montrera presque toujours et à l'égard de presque tous, affectueux. Par tendance naturelle, sans doute, mais aussi par réflexion, car il sait que la plupart des âmes ont besoin d'être ménagées et qu'avec presque toutes la douceur est la plus grande force. Il faut que le directeur se fasse aimer, non pour lui-même, mais pour le bien du dirigé, afin que ses conseils aient plus de prise ; qu'il s'accommode donc en tout ce qui est légitime, qu'il plaise par sa façon de présenter les choses et de les dire. Les mots mêmes dont use saint François pour décrire la dévotion rappellent ceux de Montaigne pour décrire la sagesse qu'il ne veut ni renfrognée, ni fâcheuse et rebutante, mais douce, souriante, d'aimable compagnie.

Tout doit aboutir à l'amour divin et il importe de multiplier les motifs d'aimer Dieu ; le directeur montrera sans doute Dieu en lui-même, mais plus encore en Jésus, et Jésus de préférence aux heures les plus touchantes de sa vie, à la Crèche et surtout au Calvaire. « Théotime, le mont Calvaire est le mont des amants », dit saint François au dernier chapitre du

Traité, qui fait allusion à l'Académie du divin Amour de saint Gaëtan et de Sadolet.

Saint François de Sales ne rejette aucun des moyens traditionnels de sanctification, mais respectueusement il en a fait un examen critique et il les combine dans une nouvelle hiérarchie. L'oraison affective y tient la première place.

En toutes choses son clair génie court à l'essentiel et l'essentiel lui ayant paru intérieur, sans lien nécessaire avec des observances fixes, il a cru la sainteté possible partout et dans n'importe quel état. Il n'impose point de fardeaux inutiles ou excessifs et, s'il fut un homme pur de tout pharisaïsme, c'est lui. L'acte n'est rien par lui-même, l'amour est tout. Que chacun accomplisse son devoir d'état, la mère de famille en mère de famille, la carmélite en carmélite, et l'excellence professionnelle, si elle est inspirée du divin amour, sanctifiera la mère de famille comme la carmélite. Saint François ne bronche jamais dans les questions de bon sens.

Mais il y a une contre-partie qu'il a bien aperçue : la disparition ou l'affaiblissement des barrières extérieures exige des barrières intérieures plus solides ; il visera donc à fortifier les cœurs ; les dangers, les risques menacent : immunisons les âmes pour qu'elles les traversent sans périr. Ah ! certes, il n'a rien d'un esprit timide, le doux et calme François de Sales ! Il ne préserve pas par suppression du contact et par un système de palissades. Des convictions nettes, un amour vigoureux, la pratique de l'oraison, avec ce viatique, allez partout où votre devoir ou simplement les bienséances vous appellent, fût-ce à la cour, rendez-vous des intrigues, des plaisirs et universelle assemblée des séductions mondaines. Saint François de Sales pense que notre sécurité ou notre péril, nous les portons en nous-mêmes. Ce fondateur d'une communauté contemplative savait bien les facilités particulières que l'on trouve dans la vie religieuse ; mais les diverses formes de celles-ci, qui permettent une observation plus complète

des conseils évangéliques et ces conseils eux-mêmes dans leur lettre, il les regarde comme des moyens utiles, non comme des moyens nécessaires. Saint Louis qu'il admire de si bon cœur, dont il cite sans cesse des traits, s'est élevé à une sainteté éminente dans le mariage, l'administration, les armes, les richesses et les splendeurs de la cour. La fuite au désert jadis, aujourd'hui la retraite derrière les grilles ou les murs ne peuvent être que le lot d'un petit nombre ; l'appel à la sainteté s'adresse à tous.

Voilà une idée, une ombre du beau livre de M. Francis Vincent. Certes, la substance ne lui manque pas ; il rassemble une foule de choses excellentes. « Attingit a fine ad finem fortiter et suaviter » : il va en bel ordre depuis les principes les plus hauts de saint François jusqu'à leurs conséquences et leurs applications les plus particularisées avec les liaisons intérieures et toute l'organisation du système. Rencontre exquise : ce livre doctrinal n'est pas abstrait et n'a rien de morne ; en même temps que la pensée salésienne bien déduite, l'homme, le saint, le directeur avec sa manière personnelle nous apparaissent en pleine lumière ; nous y trouvons même, et non sans agrément, saint François de Sales écrivain, car il a écrit pour agir sur les âmes et ses principes littéraires sont commandés par son désir de l'apostolat. Un apôtre doit savoir capter l'attention, la retenir, toucher le cœur, persuader. M. Vincent a vu ce lien et il a tout naturellement introduit parmi les procédés de direction de saint François la rhétorique salésienne. Les novices en l'art de la direction apprendront beaucoup à lire M. Vincent et les vétérans y trouveront un stimulant à réfléchir sur leurs propres principes.

M. Vincent a heureusement dégagé et mis en relief la physionomie, le *Quid proprium* de saint François. Quand celui-ci parut, un profond changement venait de s'accomplir dans la spiritualité ; elle était devenue beaucoup plus intérieure. François n'archaïse pas ; il est un disciple de saint Ignace, de sainte Thérèse et des spirituels français du commencement du 17e siècle ;

avec eux tous, il pratique et préconise l'oraison comme la voie principale vers la sainteté, mais avec sa note propre qui l'élève lui-même au rang d'un maître excellent; et la spiritualité salésienne, caractérisée, entre autres choses, par l'amour affectif, l'amour de conformité et l'oraison jaculatoire garde une originalité certaine. Saint François la propage hors des cloîtres et hors des groupes fermés; en même temps, à une époque où la direction est encore rare, il contribue beaucoup à la multiplier et pour son propre compte, presque sans devancier, il porte cet art si difficile à la perfection.

Cette spiritualité que saint François vulgarise, en ôtant à ce mot tout ce qu'il peut avoir de défavorable, achemine régulièrement les âmes fidèles à la grâce de l'ascèse à la mystique. Telle est, comme le note M. Vincent, la doctrine de saint François. Le saint François de Sales mystique, celui qui documenté par les expériences de sainte Chantal, des Visitandines et les siennes, a écrit les livres VI et VII du *Traité* n'est pas absent de l'œuvre de M. Vincent; peut-être eût-il été bon qu'il y prît une place plus notable.

Plusieurs de nos psychologues et de nos pédagogues laïques, parmi les plus fameux, un Jules Payot, un William James, se sont rencontrés avec saint François de Sales ou même l'ont utilisé, en signalant leur source et parfois sans la signaler. M. Vincent a relevé ces coïncidences, ces emprunts, ces démarquages; et cela n'est pas sans donner du piquant à son œuvre. Cela montre aussi la finesse, la richesse et l'actualité de saint François de Sales. Dans l'oraison salésienne il retrouve, notamment, le principe cardinal de ces pédagogues: il faut exclure les idées des actes à éviter, maintenir les idées des actes à faire, encadrer celles-ci dans des systématisations fortes et les animer d'émotions efficaces.

Très précieux par les choses dites, le livre de M. Vincent plaît par sa composition lumineuse qui ordonne une très abondante matière avec une logique réelle, mais sans sécheresse. Il est varié, écrit avec calme, élé-

gance, richesse de vocabulaire ; ici et là on craindrait presque de l'excès. C'est une œuvre de lettré, les comparaisons, les allusions, les citations accourent de toutes parts ; elles égaient en même temps qu'elles éclairent. L'humaniste François de Sales est interprété par un humaniste et cela doit le réjouir, lui qui se corrigeait si soigneusement, qui souffrait des fautes d'impression et s'éjouissait aux inventions littéraires de son ami l'évêque de Belley.

M. Vincent mérite beaucoup de lecteurs : il instruit, il édifie, il charme. *Miscuit utile dulci ;* Horace ne savait pas de plus bel éloge.

Hier Strowski, Delplanque, Bremond ; aujourd'hui Thamiry et Vincent : quels bons introducteurs au premier grand spirituel en langue française, le premier par la date et, je crois bien, le premier en excellence ! Saint François de Sales a ceci de particulier qu'il est utile à tous et capable de plaire à tous, à ceux du dedans, à ceux du dehors, un saint dans un sage. Il accorde ensemble, de la façon la plus harmonieuse, la sévérité et la tendresse, l'élévation avec une simplicité pleine de bonhomie, l'admiration la plus franche de toutes les belles choses avec un renoncement radical, le bon sens avec l'audace ; souvent même il est audacieux par bon sens. Les qualités les plus opposées qui sont presque toujours séparées ou qui réunies se combattent, s'entr'aident chez lui sans que l'une usurpe sur l'autre. Voulez-vous un exemplaire parfait de l'homme, le voilà aussi. Si la mesure unie à la grandeur fait le classique, c'est un classique insigne en spiritualité ; en littérature il reste parmi les pré-classiques, mais, parmi eux, éminent. Il appartient, en somme, au seizième siècle, mais à un seizième siècle qui se filtre et se prépare à la perfection de l'âge suivant. Depuis quelques années, un goût ramène nombre de lecteurs, de critiques, d'écrivains vers cette époque ; pourquoi ne porteraient-ils pas leur attention sur saint François de Sales pour leur plaisir et pour le bien de leurs âmes, ici inséparables ?

Ce mystique, détaché de tout et enivré de l'amour

divin, demeure tellement raisonnable qu'au jugement de M. Francis Vincent, si son esprit eût prévalu, il nous eût évité le dix-huitième siècle ; et, de fait, le jansénisme détruisant la liberté et la raison, menant tout droit à un pessimisme foncier sur l'homme et au fidéisme, faisait la partie trop belle à un Voltaire ! Beaucoup se trompent sur la nature humaine, les uns pélagianisent et l'estiment trop. Les autres jansénisent et la méprisent trop. Saint François de Sales passe entre l'un et l'autre excès ; renouvelant la douce et profonde parole du vieux Chrémès, il disait de lui-même : « Je suis tant homme que rien plus » et de l'homme, il sait tout, les insuffisances, les tares, mais également la noblesse foncière qui le rend capable de Dieu. Aussi, mieux que nul autre maître, celui-ci nous enseigne-t-il à prendre notre mesure exacte et nous montre-t-il la bonne manière de nous aimer nous-mêmes.

Emile Bruneteau.

Christianisme et Humanisme au IVe siècle

(*Suite*[1])

De tous les ouvrages rédigés pour venger le christianisme de ce reproche de grossièreté, le plus complet est sans doute le *De viris inlustribus* de saint Jérôme, qui parut en 392. Le dessein de l'auteur s'affirme dès la préface : « Qu'ils apprennent donc les Celse, les Porphyre, les Julien, ces chiens en rage contre le Christ, qu'ils apprennent, leurs partisans, eux qui s'imaginent que l'Eglise n'a eu ni philosophes, ni orateurs, ni docteurs, l'envergure et le talent des hommes qui l'ont fondée, développée, embellie : qu'ils cessent d'accuser notre foi de n'avoir autre chose qu'une simplicité rustique, et qu'ils reconnaissent plutôt leur propre ignorance[2]. » Cent trente-cinq notices suivent ces fières déclarations et en apportent la preuve : de Simon Pierre à Jérôme lui-même défilent, avec la liste de leurs œuvres, tous les chrétiens qui se sont illustrés dans la littérature. Pour grossir ses énumérations l'apologiste va jusqu'à y introduire les noms de quelques juifs comme Philon, et même celui de Sénèque ; il ne craint pas de signaler des hérétiques notoires tels que Bardesane, Asterius ou Photin. Il mentionne surtout trop de gloires inconnues et révèle trop de mérites obscurs. Sa démonstration n'est pourtant pas sans valeur. Le livre de Jérôme mérita le rare honneur d'être tout de suite traduit en grec, et de porter dans tout le monde romain la preuve qu'il existait une littérature chrétienne digne d'exciter l'intérêt et l'admiration.

Toutefois les lettres chrétiennes ne pouvaient suffire à former l'honnête homme. Même après les infructueux essais des Apollinaire même après le *De*

1. Voir *Revue Apologétique*, n° du 1er avril 1923 p. 5 sqq.
2. Jérôme, *De vir. inlustr. praefat.*

viris de saint Jérôme, il fallait bien que les jeunes chrétiens prissent contact avec la beauté classique enfermée dans les livres des poètes et des orateurs de la Grèce. On ne pouvait être pleinement homme sans avoir reçu cette initiation. Et ici se posait un grave problème qui n'était pas seulement de l'ordre intellectuel, mais de l'ordre moral. Car de tels livres n'étaient pas sans dangers. Ils ne se contentaient pas de rappeler les noms des divinités de l'Olympe ; ils en racontaient les scandaleuses histoires ; ils étalaient librement le spectacle de toutes les passions et de toutes les faiblesses humaines, et la splendeur de la forme servait à rendre aimables les pires infamies. Ces dangers étaient profondément sentis. Le vulgaire les entrevoyait de façon confuse, et sans trêve s'opposait aux efforts de réhabilitation faits par les croyants plus instruits ou plus forts. Encore à la fin du IVe siècle, les œuvres de saint Jérôme, de saint Grégoire de Nazianze[1], de Synesius de Cyrène[2], sont remplies par les plaintes que provoquait une telle résistance de la part du peuple.

Mais eux-mêmes, les esprits cultivés, après avoir goûté le fruit de l'arbre de la littérature profane, n'étaient pas toujours pleinement rassurés sur sa valeur. Ils se demandaient parfois avec inquiétude si l'on pouvait, sans danger pour la foi et les mœurs, encourager la fréquentation des auteurs classiques, et si un chrétien, digne de ce nom, ne ferait pas sagement en renonçant pour toujours aux sirènes enchanteresses de la culture ancienne[3]. Tout le monde connaît la page fameuse de la lettre à Eustochium où saint Jérôme raconte le songe qui lui fut envoyé du ciel et le châtiment qu'il reçut pour avoir continué, après sa conversion, à fréquenter les écrivains païens :

« Malheureux que j'étais, la lecture de Cicéron suivait le jeûne ; après de fréquentes veilles la nuit, et les larmes que le souvenir de mes péchés passés m'ar-

1. Grégoire de Nazianze, *Orat. in laud. Basilii*, 11, 1.
2. Synesius, *Epist.* 153 ; PG. 46, 1553.
3. Cf. P. de Labriolle, *op. cit.*, p. 18 ss.

rachait du fond des entrailles, je prenais en mains Plaute. Si parfois, revenu à moi-même, je commençais à lire un prophète, cette langue inculte me repoussait ; et comme dans ma cécité je ne voyais pas la lumière, je n'en rejetais pas la faute sur mes yeux, mais sur le soleil. J'étais ainsi joué par l'antique serpent. Vers le milieu du carême, la fièvre pénétra jusqu'aux moelles mon corps épuisé, et sans discontinuer, chose incroyable, ravagea tellement mes pauvres membres que mes os se tenaient à peine. On préparait déjà mes funérailles ; la chaleur vitale, en mon corps déjà tout refroidi, ne palpitait plus guère que dans ma poitrine encore tiède. Tout à coup, je fus ravi en esprit et entraîné devant le tribunal du juge. Tant de lumière et d'éclat jaillissait de la splendeur de l'assistance, que, projeté à terre, je n'osais lever les yeux. Interrogé sur mon état : Je suis chrétien, répondis-je. Tu mens, dit celui qui siégeait, tu es cicéronien, non pas chrétien. Où est ton trésor, là est ton cœur. Aussitôt je me tus et accablé de coups sur son ordre, je me sentais plus tourmenté encore par le feu de ma conscience, et je ruminais ce verset : En enfer qui vous confessera? Je me mis pourtant à prier et à gémir : Ayez pitié de moi, Seigneur, ayez pitié de moi. Ces cris résonnaient au milieu des coups de fouet. Enfin, se prosternant aux genoux du président, les assistants essayèrent d'implorer pardon pour ma jeunesse, et possibilité de repentir pour mon erreur : je subirais le châtiment si dans la suite je venais encore à lire la littérature païenne. Moi qui dans une pareille torture, étais prêt à faire des promesses plus fortes encore, je commençai à faire serment et à l'interpeller : Seigneur, dis-je, si jamais j'ai encore des livres profanes, si j'en lis, je vous aurai renié. Sur ce serment, je fus relâché. Je reprends mes sens, et, à l'étonnement de tous, j'ouvre les yeux tellement baignés de larmes que les sceptiques eux-mêmes devaient croire au témoignage de ma douleur. Ce n'était pas un assoupissement, un de ces vains songes qui souvent nous illusionnent. J'en atteste le tribunal où j'étais prosterné. J'en atteste le

jugement qui me faisait peur. Puissé-je n'avoir jamais à subir pareille question. Mes épaules en étaient livides, les coups se faisaient sentir encore après le rêve. Je mis désormais à lire les ouvrages divins bien plus de passion que je n'en avais apporté à la lecture des livres mortels[1]. »

Sans doute faut-il faire la part de la littérature dans ce récit. Saint Jérôme écrit visiblement pour frapper ses lecteurs et il rédige à leur intention un beau morceau de rhétorique. Plus tard, lorsque quelques années auront passé sur le songe et sur ses serments, il ne craindra plus de revenir à Cicéron et à Virgile, et même d'initier à la connaissance de ses auteurs favoris les jeunes garçons qu'il groupera autour de lui dans l'école du monastère de Bethleem. Lorsque Rufin s'avisera de lui rappeler les promesses solennelles, il trouvera moyen de s'excuser, en disant qu'après tout il ne s'agissait que d'un rêve[2]. Mais il reste que sur l'instant Jérôme a été profondément ému de ce songe. Chrétien ou cicéronien: il lui a fallu choisir, et il lui est apparu qu'il ne pouvait plus désormais être l'un et l'autre, car les livres païens faisaient courir à sa vertu et à sa foi de trop grands dangers[3].

A d'autres encore, la même alternative s'est trouvée posée. Saint Grégoire de Nysse, ordonné lecteur, renonça un beau jour à exercer ses fonctions dans l'Eglise, pour revenir à la rhétorique; et nous avons la lettre, émue et persuasive, que lui adressa alors Grégoire de Nazianze: « Que t'est-il donc arrivé, très sage ami, et qu'est-ce qui t'a déplu en toi-même pour que tu rejettes et que tu foules aux pieds ces livres sacrés que tu lisais naguère au peuple; pour que tu les suspendes à la cheminée, comme fait en hiver le marin du gouvernail et des rames de son navire; et pour que tu reprennes les livres amers des païens ?

1. Jérome, *Epist.* 22, 30; je reproduis la traduction donnée par F. Cavallera, *Saint Jérome, Sa vie et son œuvre*, t. I, Paris et Louvain 1922, p. 29 s.
2. Jérome, *Apol. adv. Rufin.* I 30-31; III 32.
3. Sur la valeur du songe de Saint Jérôme, cf. P. de Labriolle, *Le songe de saint Jérôme, dans Miscellanea Geronimiana*, Rome 1920, p. 227-235; F. Cavallera, *op. cit.*, tome II, p. 77 s.

aimes-tu mieux être appelé rhéteur que chrétien ? Je t'en supplie, mon bien cher, ne reste pas plus longtemps dans cet état. Reviens, rentre en toi-même, bien tard déjà, mais enfin ; un jour rends-toi aux fidèles, à Dieu, aux autels et aux mystères dont tu t'es écarté[1] ».

Mais nul témoignage n'est plus éloquent peut-être que celui de saint Augustin, qui raconte dans ses Confessions comment la lecture de l'Eneide jeta dans le trouble son adolescence inquiète et passionnée : « *Tenere cogebar Aeneae nescio cujus errores, oblitus errorum meorum, et plorare Didonem mortuam, quia se occidit ob amorem, cum interea meipsum in his a te morientem, Deus vita mea, siccis oculis ferrem miserrimus. Quid enim miserius misero non miserante seipsum et flente Didonis mortem, quae fiebat amando Aeneam, non flente autem mortem suam quae fiebat non amando te Deus, lumen cordis mei et panis oris intus animae meae et virtus maritans mentem meam et sinum cogitationis meae*[2]. » Un tel langage ne se laisse pas traduire. C'est toute l'âme d'Augustin qui passe dans ces lignes désolées ; c'est aussi toute l'âme de ceux qui après lui ont fait la même expérience, et ont été tentés de maudire les poètes trop aimés par qui avaient été allumées dans leurs cœurs les premières passions.

*
* *

Il faut croire pourtant que les avantages de la culture profane l'emportaient encore sur ses inconvénients ou sur ses dangers ; car le christianisme finit par l'accepter. Un certain Magnus, qualifié par son correspondant du titre d'Orateur de Rome, eut un jour la curiosité de demander à saint Jérôme pourquoi il faisait dans ses œuvres un si grand usage des écrivains classiques ; et il est assez piquant de relire la longue apologie adressée par le solitaire de Bethleem

1. Grégoire de Nazianze, *Epist.* 11.
2. Augustin, *Confes.* I 13, 20-21.

en faveur de l'humanisme, de cette même plume dont il avait écrit à Eustochium le récit du songe fameux : « Puisque tu me demandes, à la fin de ta lettre pourquoi dans nos ouvrages nous empruntons des exemples à la littérature séculière, et pourquoi nous profanons la candeur de l'Eglise par la souillure des païens, voici ma réponse en peu de mots. Tu ne te poserais jamais cette question, à moins d'être complètement possédé par Tullius, si tu lisais les Ecritures, et si tu parcourais leurs interprètes, en laissant de côté Vocatius qui ignore, en effet, que dans les livres mêmes de Moïse et des prophètes, il y a des emprunts à la sagesse des païens, et que Salomon a posé des questions aux philosophes de Tyr et leur a communiqué certaines réponses ? Aussi nous demande-t-il, dès le début des Proverbes, de comprendre les paroles de la prudence, les énigmes des mots, les paraboles et les discours obscurs, les dits des sages et les proverbes, qui sont le propre des dialecticiens et des philosophes. L'apôtre Paul, de son côté, emploie un vers du poète Epiménide en écrivant à Tite : « Les Crétois toujours menteurs, mauvaises bêtes, ventres paresseux ». Cet hémistiche du poète héroïque, Callimaque l'a plus tard repris. Et il n'est pas étonnant qu'une traduction littérale en latin ne conserve pas le mètre, puisque Homère traduit en cette langue et en prose, est à peu près incohérent. Dans une autre épître, l'apôtre utilise ce sénaire de Ménandre : « Les mauvaises conversations corrompent les bonnes mœurs ». Enfin, en présence des Athéniens, lors de sa dispute sur l'aréopage, il cite Aratus en témoignagne : « Car nous sommes de sa race », ce qui se dit en grec : τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν et ce qui est la fin d'un vers héroïque. Comme si cela était trop peu, le chef de l'armée chrétienne, l'orateur invaincu du Christ, prend même argument de l'inscription fortuite d'un autel, et en tire une preuve en faveur de la foi.

« Cyprien, homme connu par son éloquence et par son martyre, éprouva des remords, au témoignage de Firmianus (Lactance) de ce que, écrivant contre

Demetrianus, il n'eût employé que les témoignages des prophètes et des apôtres, que son adversaire estimait feints et supposés, et non pas plutôt ceux des philosophes et des poètes, contre l'autorité desquels en tant que païen il ne pouvait rien objecter. Celse et Porphyre écrivirent contre nous. Au premier Origène, au second Méthode, Eusèbe et Apollinaire répondirent avec la plus grande force. Origène composa huit livres ; Méthode alla jusqu'à vingt mille lignes ; Eusèbe et Apollinaire composèrent vingt-cinq et trente volumes. Lis tous ces ouvrages et tu trouveras qu'en nous comparant à eux, nous sommes très malhabiles, et qu'après un si long temps, nous avons passé nos loisirs, comme en un sommeil, à nous souvenir seulement de ce que nous avions appris dans l'enfance. Julien Auguste éructa sept livres contre le Christ, pendant la guerre parthique ; et selon les racontars des poètes, il se transperça ensuite de son épée. Si je tentais d'écrire contre lui, m'interdirais-tu de frapper ce chien enragé avec les doctrines des philosophes et des historiens, je veux dire avec la massue d'Hercule !... » Et Jérôme continue son argumentation, en citant les noms des auteurs chrétiens, tant grecs que latins, qui ont emprunté quelque chose aux écrivains païens. La liste qu'il apporte est assez imposante : Quadratus Aristide, Justin, Meliton, Apollinaire d'Hierapolis, Denys de Corinthe, Tatien, Bardesane, Irénée, Pantène, Clément d'Alexandrie, Origène, défilent devant nous ; puis ce sont les Latins, à commencer par Tertullien et l'énumération s'achève par les noms d'Hilaire et de Juvencus : « Hilaire, confesseur et évêque à notre époque, a imité les douze livres de Quintilien par le style et par le nombre (des livres) et il a montré dans un tout petit ouvrage composé contre le médecin Dioscore ce qu'il était capable de faire en littérature. Sous Constantin, le poète Juvencus a mis en vers l'histoire de notre Sauveur, et il n'a pas craint de rabaisser sous la loi du mètre la majesté de l'Evangile[1]. »

1. JÉROME, *Epist.* 70.

Rien ne montre mieux que cette longue lettre — et ce sera notre excuse de l'avoir si complètement citée — l'attitude prise par Jérôme et par beaucoup de ses contemporains à l'égard de la culture profane. Tous les exemples mentionnés ne prouvent pas, cela va sans dire, et bien des arguments, plus ou moins traditionnels, sont sans grande valeur. L'écrivain veut écraser son correspondant sous la masse des témoignages, et il importe peu que l'un ou l'autre des faits qu'il signale ait réellement la signification qu'il veut lui attribuer. Mais s'il tient tellement à montrer que les chrétiens des siècles passés n'ont pas méprisé la philosophie et la rhétorique des païens, c'est surtout pour fortifier sa propre opinion. Au temps où l'on est arrivé, après quatre siècles d'existence, le christianisme ne peut vivre et se développer qu'en devenant de plus en plus la religion des esprits cultivés. Voilà ce que pense saint Jérôme, et voilà ce qu'il s'efforce de faire comprendre à Magnus.

(*A suivre.*)

G. Bardy.

Jean van Ruysbroeck

Sa doctrine mystique

(*Suite et fin*[1])

Ecce sponsus venit, exite obviam ei (Matt. XXV, 6) ; Ruysbroeck a montré comment, par la grâce divine, l'homme purifié, élevé, acquiert, dans l'exercice des vertus, la faculté de voir : *Ecce*, voyez ; puis comment le Christ vient intérieurement dans l'âme, comment aussi nous devons sortir à sa rencontre: *Sponsus venit, exite*. Seigneur tout-puissant et libéral le Christ vient d'en haut, serviteurs misérables et indigents nous venons d'en bas ; le Christ vient en nous de l'intérieur vers l'extérieur, nous allons à lui de l'extérieur à l'intérieur. Où et comment se fait la rencontre, *obviam ei?*

Nous rencontrons Dieu dans l'ordre naturel d'une rencontre essentielle, sans intermédiaire et sans interruption. Dieu nous a créés à son image et ressemblance. Nous avons dans sa pensée un être idéal et éternel ; au moment de notre création, cette pensée divine a été comme déposée en nous, dans la partie supérieure de notre âme, à qui elle donne une ressemblance avec les trois personnes de la Sainte Trinité. Cette ressemblance essentielle existe chez tous les hommes, elle existe toujours, elle existe sans intermédiaire. Cette union essentielle, cette première rencontre ne nous rend ni vertueux, ni saints[1].

L'image de Dieu déposée en tout homme, au sommet de l'âme, donne l'unité naturelle avec Dieu ; la ressemblance avec Dieu vient de la grâce et des vertus, elle permet la rencontre et l'union surnaturelles.

1. Voir *Revue Apologétique*, n° du 1er avril 1923, p. 20 sqq.
2. Jordaens ajoute cette explication au texte de Ruysbroeck: Esse illud et vita quam in mente superni artificis per ideas proprias non tam habemus quam ipsimet sumus (dicente Scriptura *quod factum est in ipso vita erat*), et esse ipsum quod in nobis essentialiter possidemus, immediate et inseparabiliter unita sunt. Cf. S. Thomas Ia q.18, a 4, ad 1 et 3, et Ia q.38, a 2, ad 3. Cf. aussi le *Miroir du salut éternel*, c. XVII, le *Royaume des Amants de Dieu*, c. XXXI. Cette existence essentielle de l'esprit est si noble que les damnés ne peuvent pas vouloir être anéantis » (p. 168.).

Lorsque de notre plein vouloir nous nous tournons vers Dieu il nous fait un double don : il verse dans notre âme la grâce sanctifiante et les vertus qui en découlent ; il se donne lui-même et vient habiter l'essence de notre âme. Comme il y a double don, il y a double union de Dieu avec nous : la première *par l'intermédiaire* de la grâce sanctifiante et des vertus qui nous font ressembler à Dieu ; la seconde *sans intermédiaire*, par laquelle l'âme se repose en Dieu qui réside en elle, et goûte sa présence intime au fond d'elle-même. Entre elle et Dieu il n'y a pas alors seulement union active, *ressemblance*, il y a *unité* de jouissance, dans un tranquille repos. « C'est de cette unité que s'écoulent tous les dons naturels et surnaturels ; néanmoins l'esprit aimant s'y repose par dessus tous les dons ; car ici il n'y a que Dieu et l'esprit qui lui est uni sans intermédiaire. En cette unité nous sommes accueillis par le Saint-Esprit ; nous y recevons ce divin Esprit, et le Père et le Fils, et la nature divine tout entière, car on ne peut diviser Dieu... C'est ce que tous les justes possèdent ; mais ils ignorent toute leur vie comment cela se fait, à moins qu'ils ne soient d'esprit intérieur et dépouillés de toutes les créatures... Tant que dure *la ressemblance* en charité et en vertus, demeure le *repos* dans l'*unité*. Or la *ressemblance* ne peut jamais être perdue si ce n'est par le péché mortel » (p. 167, 168)[1].

Pendant que nous sommes sur la terre, nous ne pouvons atteindre le repos et la puissance de l'unité que par la grâce ; Dieu nous la donne et ainsi il vient vers nous ; nous allons à lui par l'exercice des vertus ; plus les grâces sont intimes, plus les vertus sont parfaites ; à des vertus plus parfaites répondent des grâces plus intimes. L'union devient toujours plus étroite, mais elle se fait toujours par l'intermédiaire des grâces divines. A chaque instant nouveau Dieu regarde et vient

1. Je sens combien les explications seraient ici nécessaires, mais on ne m'en voudra pas de renvoyer au volume de Mgr Wafelaert : *L'Union de l'âme aimante avec Dieu...*, p. 169-180 ; le savant prélat y répond à toutes les difficultés, autant qu'il est possible d'y répondre.

visiter cette profondeur de l'âme où il a établi sa demeure, où il vit par son image et l'unité de son être ; à chaque instant nouveau il « y *renouvelle* l'avénement de sa sublime génération et l'écoulement de son amour infini, car il veut faire sa demeure pleine de délices en l'esprit aimant. De même vient-il avec ses riches dons contempler cette ressemblance que notre esprit possède avec lui, afin de la faire croître et de nous rendre plus éminents en vertus. » (p. 169.)

Pour rencontrer Dieu, c'est-à-dire pour lui mieux ressembler, et le posséder plus noblement dans l'unité de jouissance, nous devons d'abord agir avec une intention simple. Cette intention simple, rassemble nos puissances dispersées et, au-delà de toutes vertus, au-delà d'elle-même, elle trouve Dieu, au plus intime de l'être. L'intention est simple lorsqu'elle ne cherche que Dieu et ordonne tout à Dieu.

L'homme qui agit par intention simple reçoit les dons de Crainte de Dieu, de Piété et de Science, qui grandissent sa ressemblance avec la Sainte Trinité, rendent ses œuvres plus savoureuses, et son repos plus doux en son Bien-Aimé. Ces dons et l'exercice des vertus ne font pas sortir l'homme de la vie extérieure ou active. Tant qu'il y demeure, il reste un homme extérieur qui, par de bonnes œuvres faites avec une intention simple, pourra se sauver.

S'il fait effort pour approcher de Dieu davantage et entrer dans la vie intérieure, il reçoit le don de Force, qui le délivre et l'affranchit des créatures. Il devient alors un et intérieur ; il se tourne facilement et sans obstacle vers Dieu par une dévotion intime, l'action de grâces et la louange ; il vit dans la paix intérieure que produit son intention simple. Il ne se laisse engloutir ni par l'affection sensible, ni par l'avidité de la consolation, ni par la douceur des dons divins.

Dieu lui communique le don de Conseil. S'il prête alors l'oreille aux appels du Père, du Fils et de l'Esprit, il est pris dans la tempête d'amour, et rien ne peut plus lui suffire que Dieu seul. Il répète avec une ardeur insatiable et brûlante : « Que votre règne ar-

rive, que votre volonté soit faite... ». La volonté de Dieu seule compte pour lui, il chercherait à l'accomplir, même si, par impossible, il descendait en enfer. Dieu qui l'aime, Dieu qui voit son amour et sa complète générosité le traite comme sa chose dans toute la liberté de sa divine tendresse : « Il le mène parfois de la droite à la gauche, du ciel à l'enfer, de l'abondance des délices aux plus grandes misères, de sorte qu'il semble être délaissé et méprisé de Dieu et de toutes les créatures » (p. 177.) Qu'il reste bien abandonné, ne cherchant que l'honneur de Dieu, et il montera plus haut. Il est prêt à recevoir le don d'Intelligence.

Ruysbroeck compare le don d'Intelligence au rayonnement du soleil : sa lumière remplit l'air d'une clarté une et simple ; elle éclaire les différents objets, révèle leurs formes, leurs beautés, leurs couleurs, elle verse sur le monde entier une chaleur bienfaisante et féconde. Le premier rayonnement du don d'Intelligence crée dans l'esprit une simplicité toute baignée dans la clarté de la grâce divine ; il grandit notre ressemblance avec Dieu. Notre « esprit s'enflamme du désir de jouir et il s'immerge en Dieu comme en son repos éternel ; car la grâce divine est à Dieu ce que le rayon est au soleil, elle est l'intermédiaire et le chemin qui nous mènent à lui. Aussi brille-t-elle en nous d'une manière simple, nous donnant la couleur divine, c'est-à-dire notre ressemblance avec Dieu. » (p. 179.). Alors nous devenons capables de distinguer et de connaître, à la lumière de la clarté simple qui illumine notre intelligence, les plus profonds attributs de Dieu: la haute noblesse de notre Amant divin, la sublimité insaisissable, la profondeur, la longueur et la largeur inaccessibles, l'immensité et la vérité infinies de son être ; sa bonté et sa miséricorde inexprimables. À cette vue notre volonté s'échauffe, elle se liquéfie, elle s'écoule et se répand en fidélité et en amour ; un amour large et universel est le fruit divin mûri sur la connaissance de la vérité, à sa clarté toute simple. « Ceux qui possèdent la simplicité au plus haut point sont en même temps les plus apaisés en eux-mêmes, et les plus pro-

fondément immergés en Dieu. Eclairés en intelligence et riches en bonnes œuvres plus que tous autres, ils se donnent aussi plus largement en un amour qui se répand sur tous. » (p. 183.).

L'amour se répand sur tous, mais toujours il revient vers Dieu conduit par la reconnaissance, avide de louer, et aussi de jouir dans le repos essentiel, dans la rencontre avec Dieu présent au plus intime de l'être. Par ce retour, dans cette rencontre, il se fait une obscure unité dont les impénétrables ténèbres défient toute détermination et toute connaissance ; c'est alors que s'exerce le don de Sagesse, de la manière la plus élevée. Ce don consiste en une motion spirituelle ou touche divine qui se fait sentir au plus intime de nous-mêmes, dans l'unité de notre esprit ; quand Dieu nous touche ainsi nous pouvons goûter la saveur de son amour et du nôtre : « Cette motion divine est l'intermédiaire le plus intime entre Dieu et nous, entre le repos et le labeur, entre le mode et le non-mode, entre le temps et l'éternité. Or Dieu opère en nous cette motion spirituelle en tout premier lieu, avant de répandre aucun don, et cependant ce n'est qu'en tout dernier lieu qu'elle est connue et savourée de nous. » (p. 186.). Quand nous voulons savoir ce qu'elle est et contempler la clarté infinie d'où elle émane, notre raison défaille et s'obscurcit comme les yeux qui regardent en face la lumière du soleil : nous sommes trop petits et trop étroits pour atteindre et embrasser l'infini. Lorsque, par le don de Sagesse, se fait, entre Dieu et nous, la miséricordieuse et ineffable rencontre, la clarté et l'amour sont si grands que l'esprit doit cesser d'agir, il se fond et se perd sous l'effort de sa tendresse, dans une admirable unité : *Patiens divina*, il est devenu passif : « Notre esprit, la grâce divine et toutes nos vertus se confondent en un seul amour affectif, sans opération. Car l'esprit ayant épuisé toute action est devenue lui-même amour. Alors l'esprit est simple, disposé à recevoir tous les dons et habile à toutes les vertus. Et en cette source même de l'amour, bouillonne la veine jaillissante, l'irradiation ou l'opération

intime de Dieu qui nous meut à toute heure, nous incite, nous appelle à l'intérieur et nous répand en nouvelles œuvres vertueuses. » (p. 188.).

Cette vie intérieure la plus intime s'exerce de trois manières différentes. L'homme intérieur, c'est-à-dire notre vouloir dans ce qu'il a de plus intime, rentre en lui-même, il y trouve Dieu sans intermédiaire dans l'amour de jouissance. Il est conduit, éclairé par une lumière très simple jaillie de Dieu lui-même et qui, parce qu'elle est au-dessus de toute compréhension, paraît ténèbre, nudité, rien. Il comprend, il sent que Dieu dépasse infiniment toute connaissance, il le comprend il le sent dans le plus délicieux des repos. « Il ne sait et il n'éprouve, au fond le plus intime de lui-même, en son âme et en son corps, rien autre chose qu'une clarté singulière jointe à un sentiment de bien être et à un goût pénétrant. » (p. 190.).

Ce premier mode est tout d'oisiveté ; il en est un second où l'amour agit. L'homme intérieur s'efforce de louer Dieu, de l'adorer, il se consume d'amour pour lui. La rencontre avec Dieu se fait alors par l'intermédiaire de la Sagesse savoureuse qui se trouve à l'origine de toutes les vertus. L'homme est attiré vers le bien infini, par une faim et une soif telles qu'il s'abandonne bientôt, se consume et s'anéantit dans l'amour ; dans cet anéantissement il trouve un nouveau et plus ardent désir, une soif plus inextinguible, une faim plus dévorante, qui se calment un instant pour renaître toujours. « Il vit et cependant il meurt, et en mourant il revit... Ce mode nous est d'ailleurs plus utile et plus précieux que le premier, dont il est lui-même la cause, car nul ne peut parvenir au repos qui dépasse l'action, s'il n'a aimé auparavant d'un amour avide et actif. » (p. 191.).

De ces deux premières manifestations de la vie la plus intime naît la troisième. Le repos de la première, l'action de la seconde doivent se pénétrer et coexister, ils ne peuvent pas se nuire, ils se prêtent un nécessaire et mutuel secours. L'homme intérieur est tout entier dans le repos, tout entier dans l'action, puisqu'il est

tout entier en Dieu où il trouve le repos de jouissance, et tout entier en lui-même où il agit par amour. A toute heure Dieu l'invite et au repos et à l'action. « Par la simple illumination divine, en effet, et sous l'action de sa tendance fruitive et de son immersion d'amour, l'esprit est uni à Dieu et transporté sans cesse dans le repos. D'autre part, sous l'influence du don d'intelligence et du don de sagesse savoureuse, l'homme est incité à l'action, il est éclairé à tout instant et enflammé d'amour » (p. 193). Rien ne peut entraver le retour intérieur de l'homme vers Dieu ; ce retour se fait tout à la fois et par la jouissance et par l'action. Dans l'ardeur de ce retour, les fautes vénielles que l'homme a pu commettre, car il reste toujours faible, disparaissent comme une goutte d'eau dans une fournaise ardente.

Ruysbroeck oppose ensuite le repos naturel des faux mystiques au repos en Dieu qu'il vient de décrire ; oisiveté stérile, ignorance de tout savoir qui entraînent l'âme dans un orgueil spirituel et une complaisance de soi-même, à peine guérissables. Dans ce repos infécond l'homme tourné vers lui-même n'agit que par amour naturel, par intérêt naturel, jamais par charité ; sa vie est contraire à toute justice, pleine d'erreurs spirituelles et de toutes perversités. Les faux mystiques parce qu'ils se figurent contempler Dieu, être unis à lui sans intermédiaire, se croient au-dessus de tous les commandements et de toutes les pratiques pieuses. Revenus à l'état d'innocence, pour ne pas mettre obstacle, par une lutte distrayante, au repos de leur esprit, ils cèdent à tous les désirs de la nature : les lois n'existent plus pour eux.

« Jouir et agir, conclut l'auteur, telle est la béatitude du Christ et de tous les saints ; et c'est aussi la vie de tous les justes, chacun selon la mesure de son amour... Que Dieu nous aide à y parvenir. Amen ! » (p. 206.)

Beaucoup d'hommes parviennent à la vie intérieure élevée et affective par le moyen des vertus et des grâces de Dieu (Prologue, p. 37) ; peu d'hommes peuvent

atteindre la contemplation divine superessentielle (p. 208), qui fait l'objet du troisième livre, très court. *Ecce sponsus venit, exite, obviam ei.* Pour s'assimiler l'enseignement de Ruysbroeck il faut être mort à soi-même, vivre en Dieu, et se tourner vers la lumière éternelle qui luit au fond de notre esprit. « Saisir et comprendre Dieu au-dessus de toutes comparaisons, tel qu'il est en lui-même, c'est être Dieu avec Dieu[1], sans intermédiaire ni différence quelconque capable de mettre entre lui et nous un obstacle et un milieu, » (p. 208 et p. 209). Trois conditions sont nécessaires à cette connaissance : un dégagement parfait de tout le créé, un amour de feu, inextinguible qui unisse à Dieu l'être intérieur ; s'être perdu soi-même, en dehors de toute image et de toute forme, dans la ténébreuse lumière, où l'homme reçoit la clarté qui est Dieu-même et se transforme en cette clarté[2]. Bienheureux les yeux qui voient ainsi, car ils possèdent la vie éternelle : *Ecce*, voyez.

La venue de l'Epoux, *Sponsus venit*, est une révélation nouvelle faite à l'âme de la génération éternelle du Verbe de Dieu, une illumination qui recommence toujours. Toutes les créatures sont dépassées, « il ne s'agit plus que de contempler et fixer éternellement la lumière par elle-même et en elle-même. La venue de l'Epoux est d'ailleurs si prompte que toujours il vient et demeure avec une richesse infinie, et sans cesse il vient de nouveau personnellement avec une clarté toute nouvelle, comme si auparavant il n'était point venu » (p. 212). *Exite.* La sortie se fait par la contemplation et la jouissance, selon un mode divin. L'âme, par le Fils, possède le Père. Dépassant la raison et tout le créé, sous l'action de la lumière divine elle est transformée, elle devient une avec cette lumière qui lui permet de voir et qu'elle voit. « Ainsi les contemplatifs

1. Ruysbroeck veut dire que l'homme ne peut connaître Dieu tel qu'il est en lui-même que dans une lumière divine ; on connaît alors Dieu comme il se connaît : dans un sens vrai, c'est être Dieu avec Dieu : puisque c'est connaître comme lui.

2. Cf. St. Thomas, *In Joann*, c. VI, lect. 7. Ruysbroeck, au chapitre VI du IIIe livre, écarte avec soin toute interprétation panthéiste.

atteignent-ils leur exemplaire éternel[1], à l'image duquel ils ont été créés et ils contemplent Dieu et toutes choses sans distinction, par une vue simple, dans la clarté divine » (p. 216.). *Obviam ei.* Voici comment se fait la suprême et divine rencontre. En nous et d'une manière active « le Père se donne dans le Fils et le Fils dans le Père en une complaisance éternelle et un embrassement amoureux ; et ceci se renouvelle à toute heure dans le lien d'amour. De même, en effet, que sans cesse le Père contemple à nouveau toutes choses dans la génération de son Fils, de même toutes choses sont de nouveau aimées du Père et du Fils dans l'émanation du Saint-Esprit. Et ceci est la rencontre active du Père et du Fils, en laquelle nous sommes embrassés amoureusement par le Saint-Esprit en éternel amour » (p. 218.). D'après Ruysbroeck cette ultime rencontre se fait au delà de tous les modes divins, au-delà des opérations et des personnes divines elles-mêmes, dans l'unité essentielle, dans l'abîme de celui qu'on ne peut nommer. L'auteur termine par un souhait :

« Que l'amour divin qui ne rebute aucun mendiant nous fasse posséder la jouissance de l'unité essentielle, et contempler clairement l'Unité en la Trinité. Amen. »

Ceux qui ont lu l'*Ornement des noces éternelles*, trouveront ce long résumé bien incomplet et bien terne. La pensée de Ruysbroeck, très subtile et très profonde, est souvent difficile à saisir, elle est surtout trop vivante, trop forte et trop riche pour se laisser enfermer dans une froide analyse, elle la déborde de toutes parts.

Quand il compose son chef-d'œuvre, le grand mystique est dans la pleine maturité de son talent, peut-être sa vie spirituelle, malgré les grâces extraordinaires qui déjà la remplissent n'a-t-elle pas encore atteint

1. Nous avons déjà rencontré cette idée chère à Ruysbroeck : nous avons une vie éternelle dans la pensée divine; vie qui a été exprimée et comme traduite à l'extérieur le jour où nous avons été créés; il appelle parfois cette première vie l'*être éternel*, et la seconde l'*être créé*.

son plein développement. Ruysbroeck est encore chapelain de Sainte Gudule. Cette existence recueillie lui paraît trop bruyante, il souffre de voir les offices divins mal célébrés ; il songe à se retirer dans la solitude avec ses deux amis, Maître Hinckaert et Franco Van Coudenberg. Au milieu de la forêt de Soignes, à Groenendael (*Viridis vallis*, le Vauvert) vit l'ermite Lambert, vénéré de toute la région. Il veut bien aller fixer sa cellule plus loin et laisse la place aux fervents amis.

En 1343, ils fondent le prieuré de Groenendael ; très vite le frère Jean Van Leuwen, surnommé le bon cuisinier, se joint à eux. Ruysbroeck et Franco van Coudenberg prennent en 1350 l'habit des chanoines réguliers de Saint Augustin ; ils adoptent leur règle, que suivront aussi tous les prieurés qui se rattacheront à Groenendael. Maître Hinckaert, lui, reste simple prêtre. Bientôt des frères nombreux viennent augmenter la communauté naissante.

Libre enfin, Ruysbroeck peut suivre son attrait et s'y livrer pleinement. Quand les splendeurs de la contemplation envahissent son âme, il se retire dans la forêt, et, seul avec l'Esprit, il écoute, il sent, il écrit. Parfois l'inspiration faisant défaut, il abandonne son travail pendant plusieurs semaines. L'inspiration revenue, il le reprend, et ce qu'il écrit s'harmonise à ce qui précède ; il n'en a pourtant pas gardé le moindre souvenir. Un jour il s'était assis sous un arbre. L'aigle divin l'enlève jusque dans les hauteurs des cieux. Les frères l'attendaient ; il ne revenait pas. Anxieux ils le cherchent de tous côtés, partout vainement. Ils pénètrent les profondeurs de la grande forêt. L'un d'entre eux, sans doute Jean d'Afflighen, aperçoit un arbre illuminé, et autour de l'arbre un cercle de feu, « qui l'entourait comme un fossé entoure une place-forte », raconte naïvement le chartreux à qui nous devons la vie de Ruysbroeck. Le frère avance dans le plus profond silence ; le saint prieur était là ; assis sous l'arbre, toujours perdu dans son extase, il avait l'air d'un homme ivre ; ivresse divine, la plus haute sagesse.

Un autre jour pendant qu'il célébrait la sainte

messe, le ravissement fut tel, l'évanouissement physique si profond, que l'âme du Père Ruysbroeck semblât avoir abandonné son corps. Sans une grâce toute spéciale il aurait dû en effet mourir à l'autel du Dieu vivant. Le frère qui avait servi la messe vint tout raconter au prieur qui engagea le vénéré vieillard à s'abstenir, pendant quelque temps, de célébrer le saint sacrifice. « Mon Père, dit Ruysbroeck, ne m'éloignez pas de l'autel. Au moment où j'ai perdu connaissance, Jésus-Christ me touchait et me disait: « Tu es mien, Je suis tien. »

Une étude approfondie, une réflexion sérieuse ont conduit quelques personnes à croire que Ruysbroeck fut élevé, sur la terre, à la contemplation de l'essence divine. « Mais je me garderai bien de l'affirmer », conclut prudemment l'auteur[1].

L'ermitage de Groenendael devint vite célèbre; la renommée de Ruysbroeck s'étendit dans tous les Pays-Bas; les visiteurs affluèrent. Gérard Groot qui devait plus tard fonder les « Frères de la vie commune » est un des plus illustres. Il avait commencé par mener une vie assez mondaine. Converti par Henri de Calcar, prieur de la Chartreuse de Monnikuisen, près d'Arnem, il résigna ses bénéfices et donna la maison paternelle « aux pauvres qui voudraient se consacrer au service de Dieu » (20 sept. 1374). Il avait trente-quatre ans. De cette époque datent ses relations avec Ruysbroeck qui, lui, avait quatre-vingt-un ans. Gérard Groot, avec Florent Radewyns de Leerdam, maître ès-arts de l'Université de Prague, fonda les « Frères de la vie commune » en 1381 ou 1382; il voulut les rattacher aux chanoines de Groenendael. Ruysbroeck l'avait accueilli, dès sa première visite, comme un disciple. Gérard revint souvent, il écrivit plus souvent encore; il légua aux « Frères de la vie commune » les saines traditions de vie spirituelle et la haute doctrine mystique de son maître vénéré. L'association des « Frères de la vie commune » fut la pépinière de la Congré-

1. Vie de Ruysbroeck. *Rusbrock l'Admirable, Œuvres choisies*, traduit par Ernest Hello, nouvelle édition, p. LX.

gation de Windesheim, si florissante au xv^e^ siècle ; elle suivait la règle des chanoines réguliers de saint Augustin. Centre d'une véritable réforme de vie religieuse, son influence atteignit de nombreux monastères non seulement dans les Pays-Bas mais en Allemagne et en France. Se rattachant par ses traditions et son origine à Groenendael et à Ruysbroeck, la Congrégation nouvelle contribua beaucoup à répandre les écrits et la doctrine du saint mystique. Jean de Scoonhoven qui vécut à Groenendael, et défendit si vaillamment Ruysbroeck contre les attaques de Gerson, Thomas à Kempis l'immortel auteur de l'*Imitation*, Henri Maude, Gerlach Peters appartiennent aux chanoines réguliers de Windesheim ; Ruysbroeck les a tous plus ou moins marqués à son empreinte. Il en est de même pour Henri Harphuis, franciscain († 1478) et Denys le Chartreux († 1471). Ce dernier avouait pour ses maîtres de choix Denis l'Aréopagite et Ruysbroeck. Tauler est-il venu à Groenendael? Surius le dit nettement, et la chose n'est pas impossible. Tauler mourut en 1361, Groenendael a été fondé en 1337 ; mais Surius s'est trompé souvent et grossièrement parfois : une étude très attentive des œuvres des deux grands mystiques pourra seule permettre une conclusion définitive.

Les contemporains ont loué magnifiquement les ouvrages de Ruysbroeck : « Il y a un prodige... récent qui s'est accompli sous nos yeux. Ce prodige vivant ce fut Ruysbroeck l'Admirable. C'était un homme ignorant qui ne savait seulement pas le latin[1]. Mais la science surnaturelle lui fut donnée en partage. Il écrivit dans un idiome vulgaire[2] les plus délicates et les plus profondes vérités avec une sublimité telle que les plus excellents professeurs de la sacrée théologie, avouant leur immense infériorité, éperdus d'admiration, n'ont plus d'haleine en sa présence. » Denys le Chartreux exagère, soit : mais comme il a été séduit par le grand mystique flamand ! Peut-être exagère-t-il

1. Comment, s'il n'avait pas su le latin, Ruysbroeck eût-il appris la théologie qui n'était enseignée qu'en latin !
2. En flamand, plus exactement en dialecte brabançon.

beaucoup moins quand il ajoute que l'autorité de Ruysbroeck est l'autorité d'un homme à qui l'Esprit de Dieu disait ses secrets. Thomas a Kempis appelle la voix de Ruysbroeck la lyre du Saint-Esprit, et Gérard Groot s'écrie : « Je vous en supplie, je vous en supplie, recommandez-moi au Père Ruysbroeck. Mon âme n'a pas rencontré sur terre un autre objet digne d'un tel amour et d'une telle révérence. Mon âme est collée à la sienne. Oh ! puissé-je devenir, dans le temps et dans l'éternité, l'escabeau des pieds de Ruysbroeck. »[1]

Denys le Chartreux trouve ses livres aussi clairs que sublimes, le chartreux Gérard y rencontre lui de très grandes obscurités, et il demande à l'auteur de vouloir bien les lui expliquer. Le chartreux Gérard est dans le vrai ; l'obscurité de Ruysbroeck lui a joué plusieurs mauvais tours. Une lettre de Gérard Groot aux chanoines réguliers de Groenendael, nous apprend que, peu après la mort de l'auteur, un docteur en théologie avait blâmé certaines expressions des « Noces », et Maître Henri Hesse avait nettement déclaré que l'ouvrage contenait des erreurs. Gérard Groot défendit hardiment l'orthodoxie de son maître.

D'autres critiques ont eu plus de retentissements. Bossuet note à la première page de son *Instruction sur les états d'oraison*[2] : « Jean Rusbroc, chanoine régulier de l'Ordre de Saint Augustin, prieur et fondateur du Monastère de Vauvert l'un des plus célèbres mystiques... dans son livre de l'*Ornement des noces spirituelles*, qui est son chef-d'œuvre, a avancé ces propositions que Gerson, qui florissait quelque temps après, lui a reprochées : « Que non seulement l'âme contemplative voit Dieu par une clarté qui est la divine essence, mais encore que l'âme même est cette clarté divine ; que l'âme cesse d'être dans l'existence qu'elle a eue auparavant en son propre genre ; qu'elle est changée, transformée, absorbée dans l'être divin, et s'é-

1. J'ai emprunté la traduction de ces textes de Surius, au volume d'Ernest Hello déjà indiqué, pp. XLV-XLVII.

2. *Instruction sur les Estats d'oraison...*, par Messire Jacques Bénigne Bossuet, évêque de Meaux.... A Paris : chez Jean Anisson, M.DC. XCVII., p. 12.

coule dans l'être idéal qu'elle avait de toute éternité dans l'essence divine, et qu'elle est tellement perdue dans cet abîme, qu'aucune créature ne la peut retrouver : *Non est reperibilis ab ulla creatura* ». L'illustre évêque de Meaux s'étonne et nous comprenons cet étonnement : « Quoi, s'écrie-t-il, l'ange saint qui est préposé à la conduite de cette âme, et les autres esprits bienheureux ne peuvent plus la distinguer de Dieu? Elle ne connaît pas elle-même sa distinction, ou comme parle cet auteur, son *altérité?*[1] »

Bossuet ne connaît guère Ruysbroeck que par les citations et la critique de Gerson ; s'il avait lu notre auteur, il aurait trouvé des textes très nombreux, où fort nettement est établie la distinction réelle, permanente, de l'âme humaine et de Dieu. S'il avait connu l'histoire religieuse du XIV^e^ siècle, il aurait su que Ruysbroeck a écrit, précisément pour combattre le panthéisme des faux mystiques de son temps. Il le fait même avec une rudesse de langage qui nous étonne, nous qui pourtant aimons à donner aux choses leur vrai nom. Je ne citerai qu'un texte : « Cette vie idéale que nous avons en Dieu ne fait qu'un avec lui ; et elle est bienheureuse par nature, mais... nous avons une autre vie que Dieu a créée de rien pour durer éternellement. Elle ne peut être bienheureuse par nature, mais par la grâce de Dieu elle peut le devenir. Si donc, recevant la grâce, nous possédons foi, espérance, connaissance et amour, nos œuvres deviennent vertueuses et agréables à Dieu, et nous nous élevons au-dessus de nous-mêmes pour nous unir à lui. Mais nulle créature ne peut jamais devenir Dieu... Ils sont pires que les démons, les hommes hypocrites et sans foi... (les faux mystiques)... à ceux-là on ne donnera le saint-Sacrement ni à la vie ni à la mort, et on ne les enterrera pas avec les chrétiens. Ils mériteraient bien plutôt qu'on les brulât à un poteau ; car devant Dieu ils sont condamnés, et ils appartiennent au puits d'enfer,

1. Surius avait lui-même traduit par *alteritas* le mot flamand *anderheit* ; les Bénédictions de Saint-Paul de Wisques emploient le mot *altérité*, comme Bossuet. Le passage cité par Bossuet se trouve dans le III^e^ livre, ch. 2 de l'*Ornement des noces spirituelles*.

bien loin et bien profond au-dessous de tous les démons[1]. » Suivent quelques vers flamands encore plus énergiques. J'abrège beaucoup, et je choisis :

> Intempérants, goinfres et semblables à des porcs,
> Ivres de bon matin et encore sur le tard.
> Qu'ils soint si fous n'est pas grande merveille,
> Ils ne pensent qu'à manger, à boire, leur ventre plein;
> C'est là leur Dieu, ils sont jouets du diable[2]. »

Ruysbroeck est difficile à comprendre, plus difficile encore peut-être à traduire; aussi est-ce avec une grande reconnaissance qu'il faut recevoir le travail des bénédictins de Saint-Paul de Wisques; ils méritent toutes les félicitations. La terminologie de l'auteur des « Noces spirituelles », laisse souvent à désirer. Même quand on lit la nouvelle traduction, il ne faut jamais oublier que les mêmes expressions désignent notre *être idéal*, c'est-à-dire l'être éternel que nous avons dans la pensée divine et notre *être créé*, c'est-à-dire l'expression extérieure de cette pensée divine. L'idée de Ruysbroeck, toujours orthodoxe, s'enveloppe de formules obscures qu'il faut expliquer. L'ouvrage de Mgr Wafelaert, évêque de Bruges[3], est un guide précieux, souvent nécessaire. Nous attendons toujours une édition vraiment critique des œuvres du maître flamand. L'édition de David est bonne, elle ne suffit pas. Le P. L. Reypens, s.j, donnera bientôt un texte qui semble devoir être définitif, des « Noces spirituelles ». Nous ne le lirons jamais, hélas! dans la majesté du brabançon; mais nul mieux que le P. Reypens ne pourra nous en donner une excellente traduction française; elle sera la bienvenue.

Les « Noces spirituelles », sont la première expression achevée de la doctrine du maître; les volumes[4]

1. *Le Miroir du salut éternel*, c. XI, pp. 117-117. *Œuvres de Ruysbroeck*, t. I.
2. *Le Miroir du salut éternel*, p. 119
3. *L'Union de l'âme aimante avec Dieu*, ou Guide de la perfection, d'après la doctrine du B. Ruysbroeck, traduit du flamand, par l'abbé Rodolphe Hoornaert, licencié ès-lettres romanes. Société Saint-Augustin, Paris, Lille, Bruges, 1916.
4. Voici, dans l'ordre de composition, les ouvrages de Ruysbroeck : Le livre du Royaume des Amants; Les Noces spirituelles; La

qui suivent ou bien adaptent son enseignement à des lecteurs nouveaux, ou bien répondent à des difficultés faites à l'auteur. Mgr Walefaert a doctement exposé le développement général de la doctrine mystique, et précisé les points obscurs; nous renvoyons à son beau livre. Disons brièvement ce que pense le maître flamand sur certaines questions mystiques qui divisent aujourd'hui les auteurs.

Le P. Reypens (*Revue d'Ascétique et de mystique*, juillet 1922, p. 249-272), a prouvé, et d'une manière qui semble bien définitive, que Ruysbroeck affirme, après saint Augustin et saint Thomas « la possibilité sur terre de l'intuition de l'essence divine, non sans doute *per modum habitus*, comme au ciel, mais *per modum passionis transeuntis* » (p. 250).

Ruysbroeck qui connaît si bien la chose, ignore le nom de *mystique*. Il ne connaît que la *vie spirituelle*. Cette vie spirituelle il la divise en trois vies distinctes la vie active ou extérieure, la vie affective ou intérieure, la vie contemplative. « Pour Ruysbroeck, il n'y a pas... continuité de la vie spirituelle au sens d'affinement et de perfectionnement progressif d'une connaissance et d'une expérience des choses divines, qui, au fond, essentiellement et spécifiquement restent toujours les mêmes. Il y a chez lui trois connaissances, et donc trois expériences spécifiques et différentes. La première c'est la *connaissance naturelle*, avec tous ses développements possibles, connaissance aidée par la grâce, et cela de toutes les façons où celle-ci peut collaborer avec les opérations naturelles de l'intelligence. La seconde c'est la *connaissance préternaturelle* par formes infuses, non angéliques pourtant, mais adaptées à l'âme humaine; connaissance aidée par la grâce de toutes les façons possibles ici. Il y a enfin la *connaissance surnaturelle*, où l'intelligence est directe-

Pierre Brillante; Le Livre du Tabernacle spirituel; Le Livre des sept clôtures; Le Miroir du Salut éternel; Le Livre de la plus haute vérité; Le Livre des douze Béguines. Il faut joindre à cette liste quelques lettres, et le petit Traité de la foi chrétienne : c'est là toute l'œuvre de Ruysbroeck.

ment informée par l'essence divine, et cela selon tous les degrés d'intensité que permettent les divers degrés de grâce sanctifiante, et l'état d'exil » (p. 255, note.). La vie mystique pour Ruysbroeck consiste donc en deux connaissances et deux expériences, l'une préternaturelle, l'autre surnaturelle, dans les deux cas il y a action directe et miraculeuse de Dieu, puisque dans le premier cas l'âme connaît par formes infuses, et dans le second, elle est informée par l'essence divine elle-même. Ruysbroeck peut se tromper, mais voilà ce qu'il affirme, au témoignage du flamingant qui connaît le mieux son œuvre, le P. Reypens.

Ruysbroeck analyse admirablement les états mystiques, son diagnostic sûr fait penser à sainte Thérèse ; il la dépasse par l'enthousiasme et la poésie de quelques descriptions. Nous ne trouvons pas chez lui, au moins je n'ai pas trouvé car ici je parle en mon nom, l'indication du moment précis[1] où il fait commencer la vie intérieure, c'est-à-dire où l'âme commence de recevoir passivement les formes infuses qui déterminent sa connaissance préternaturelle. Sainte Thérèse est ici beaucoup plus nette.

J'ai déjà dit ce que l'auteur des « Noces spirituelles » pense de l'appel aux grâces mystiques. Je rappelle comment il s'exprime dans le Prologue de *l'Ornement des Noces spirituelles :* « A la vie intérieure, élevée et affective... (celle qui exige une connaissance préternaturelle) beaucoup parviennent par le moyen des vertus et de la grâce de Dieu » ; peu d'hommes atteignent la vie superessentielle (celle qui exige une connaissance surnaturelle » (p. 37.). Beaucoup parviennent à la vie intérieure et affective, qui est bien une vie mystique dans la pensée de Ruysbroeck. Tous y sont-ils appelés. Peut-être. Je n'ai pas trouvé de texte nettement affirmatif. Il semble difficile d'admettre que RuRysbroeck en écrivant : « beaucoup parviennent à la vie inté-

1. Ruysbroeck dit cependant (p. 174) que l'homme entre dans la *vie intérieure*, et sort de la vie active quand il remonte des signes à leur cause, et quand il reçoit le don de Force ; mais ce moment reste indéterminé.

rieure» veuille parler de tous les chrétiens; sans doute il pense à l'élite qu'il connaît et qu'il peut juger. Mais la question est ici très délicate; on entrevoit seulement quelle prudence il faut garder en jugeant un auteur qui écrit au XIV^e^ siècle, quand la langue mystique n'existe pas encore. Cette idée de l'appel aux grâces mystiques a d'ailleurs bien évolué, même dans l'école traditionnelle: Il serait curieux de la suivre, chez Tauler, chez Suso, chez Louis de Blois; voici comment l'exprime Rigoleuc, le disciple chéri de Lallemant: « Il y en a d'autres pour qui Dieu n'a que des grâces communes, et qu'il a résolu de ne conduire que par la voie ordinaire, pour des raisons qui nous sont cachées, mais qui tendent à sa gloire et au bien des âmes[1]. »

Eléments de la vie mystique, instant où elle commence, appel plus ou moins général, ces questiens théoriques continueront longtemps encore à diviser les auteurs. Ils sont tous d'accord sur les admirables merveilles de l'union divine comme aussi sur les vertus essentielles d'humilité, de détachement de tout le créé qui en sont la presque nécessaire préparation. Dieu en effet n'abdique jamais ses droits: la nécessité qui s'impose à l'homme ne fixe jamais une limite infranchissable à la puissance infinie. Tous encore bien volontiers reconnaissent que le chemin qui conduit à ce paradis de la terre est long et sanglant; c'est toujours le chemin de la croix: avant de monter au Thabor, il faut gravir le Calvaire. Cette doctrine traditionnelle est celle de Ruysbroeck. Il sera bien facile de le constater en parcourant les trois beaux volumes que nous offrent les bénédictins de Saint-Paul de Wisques. A les lire, à vivre dans un contact plus intime avec l'admirable mystique, on comprendra mieux, on aimera davantage cette âme si surnaturellement belle, cette âme

1. *La vie du Père Rigoleuc*..., Paris, Estienne Michallet, M. DC. LXXXVI, p. 334. Me permettra-t-on de dire que, sur ces matières, il me paraît impossible de penser que Rigoleuc ait pu avoir une autre idée que celle du P. Lallemant, son Instructeur vénéré. L'affirmation si nette de Rigoleuc n'éclaire-t-elle pas la pensée assez obscure de Lallemant ?

de grand saint. Le Père Surin, dans son *Traité de l'Amour de Dieu* (l. III, c. 5), écrit « que le Père Lessius, homme très docte et très scolastique, dit qu'il a passé la plus grande partie de sa vie en la lecture de Rusbrochius qui est le plus extraordinaire mystique qui soit, et qu'il a appris de lui d'habiter avec Dieu et avec soi-même. » C'est la seule vraie science ; daigne l'Esprit divin la verser dans toutes les âmes, avec l'abondance de ses dons !

A. Hamon.

Chronique Artistique

Sommaire

— *L'Art religieux du* XII^e^ *siècle et l'Art religieux de la fin du moyen-âge en France* (Emile Mâle).
— *Histoire des Arts* (Louis Gillet); *Histoire de l'Art* (Elie Faure).
— *L'Art russe, de Pierre le Grand à nos jours* (Louis Réau.
— *Livres divers.*

M. Emile Mâle, qui n'avait rien publié depuis longtemps, vient de faire paraître presque simultanément deux volumes in-4°, qui forment l'encadrement naturel de son magistral ouvrage sur l'*Art religieux du* XIII^e^ *siècle en France.*

Le premier n'est, à vrai dire, qu'une réédition de son histoire de l'*Art religieux de la fin du Moyen Age en France*[1]; mais elle est marquée par d'importantes additions et, sur quelques points, par des corrections.

Le second est une nouveauté; M. E. Mâle y étudie l'*Art religieux du* XII^e^ *siècle en France*[2], et plus spécialement les origines de l'iconographie du Moyen Age.

L'œuvre à laquelle il a voué sa vie est donc achevée. puisqu'après nous avoir montré l'épanouissement de notre art religieux au XIII^e^ siècle, son suprême éclat et sa disparition aux deux siècles suivants, il en expose enfin les origines. Le fidèle public, qui a suivi avec tant de sympathique admiration le résultat de ses recherches, ne peut manquer d'accueillir avec empressement ce dernier terme de la trilogie. Quant au chroniqueur, c'est pour lui une trop rare aubaine que de se plonger dans des œuvres aussi riches et aussi captivantes.

*
* *

L'Histoire de l'*Art religieux de la fin du Moyen Age*, que M. Mâle vient de rééditer, souleva quelques réser-

1. Un volume in-4° de XII-512 pages, 265 gravures. Librairie Armand Colin. — Broché, 50 fr.
2. Un volume in-4° de IV-460 pages, 253 gravures. Librairie Armand Colin. — Broché, 50 fr.

ves, à sa première édition. Moins que personne, M. Mâle dut en être surpris; le nouveau terrain, sur lequel il avançait, n'avait jamais été exploré; or, disait-il dans sa Préface: « il y a sans doute une vive joie à entrer seul dans la forêt obscure », mais on risque de s'y égarer.

Qu'elle est touffue, en effet, la période qu'il se proposait d'explorer, et combien différente de ce XIII^e^ siècle, si majestueusement ordonné, qu'il laissait derrière lui! Dans toutes les branches de l'art des sentiments nouveaux se manifestent, qui ont fait dire à M. Mâle dans une de ses plus heureuses trouvailles, qu'à partir du XIV^e^ siècle, la chrétienté semble avoir reçu « le don des larmes ». A l'inaltérable sérénité du XIII^e^ siècle, succède une époque, où ne cesse de vibrer la sensibilité chrétienne, sous la double forme du pathétique et de la tendresse. Plus préoccupés d'émouvoir que d'instruire, les artistes s'attachent désormais aux thèmes sanglants de la Passion ou aux scènes familières et douces de la Vierge et de l'Enfant. C'est alors qu'apparaissent le portement de croix, le Christ de pitié, la descente de croix, la Vierge de pitié et toute la variété des Saints-Sépulchres, les plus gracieuses images de la Vierge et les statues pittoresques de Saints innombrables, protecteurs des collectivités ou des pauvres humains isolés. Rien n'échappe à l'ardente contagion; la mort elle-même se transforme pour parler aux vivants; sur les murs, on voit se dérouler d'étranges danses destinées à semer une salutaire épouvante, cependant que les gisants s'arrachent au repos éternel, pour offrir à la méditation de ceux qui restent, leurs cadavres décharnés.

D'où vient donc, au lendemain d'une époque de calme pensée, ce débordement de sensibilité? Comment expliquer, dans l'art du Moyen Age finissant, la soudaine apparition de tant de types nouveaux? Problème passionnant, que M. Mâle s'est efforcé de résoudre, et dont la solution fait l'objet de tout son ouvrage sur l'art religieux de la fin du Moyen Age. A l'origine de l'iconographie nouvelle, comme à l'origine de celle du XIII^e^ siècle, il a découvert des livres; mais, tandis qu'au XIII^e^ siècle c'étaient les théologiens qui dictaient les thèmes; à partir du XIV^e^ siècle, ce furent les mystiques et surtout les brûlants disciples de saint François d'Assise. Les artistes n'avaient d'ailleurs pas besoin de connaître leurs

livres, car des traductions vivantes leur étaient offertes dans ces fameux *Mystères*, où M. Mâle voit l'une des plus riches sources de leur inspiration. Insignifiantes au point de vue littéraire, ces immenses représentations ont exercé une grande influence artistique, à tel point que leur disparition sera l'une des principales causes de la décadence de l'art religieux.

Cette thèse constituait la partie la plus originale du livre de M. Mâle; mais, malgré l'abondance des arguments et la séduction de son exposé, elle ne réussit pas à convaincre tous les lecteurs. Quelques érudits hésitaient à croire qu'une transformation aussi radicale fut sortie tout entière des *Méditations* du Pseudo-Bonaventure, fut-ce par l'intermédiaire des *Mystères*. Ils soupçonnaient des sources plus lointaines. Et ils ne se trompaient pas.

Ces sources sont aujourd'hui connues. M. Mâle les expose, en tête de sa nouvelle édition, dans un chapitre inédit consacré à l'*art italien*. C'est d'Italie, en effet, que nous sont venus les thèmes nouveaux qui donnent à l'art du XIV^e^ et du XV^e^ siècle son caractère émouvant et pittoresque. Les scènes de l'Enfance et surtout celles de la Passion avaient été représentées en Italie, longtemps avant d'être adoptées par nos artistes. Quand elles passèrent les Alpes, il y avait près d'un siècle qu'elles étaient familières aux peintres italiens, à Nicolas Pisano, à Cimabue, à Giotto, à Duccio, à Simone di Martino.

Ils n'en sont pourtant pas les inventeurs. Pour retrouver la source de l'iconographie nouvelle, il faut remonter plus loin que l'Italie, jusqu'à ce mystérieux Orient chrétien qui, deux siècles avant elle, avait déjà fixé dans ses grandes lignes le drame de la Passion[1]. C'est,

1. Dans un remarquable article des *Etudes* (5 janvier 1923) sur la *Représentation de la Croix et du Crucifix aux origines de l'art chrétien*, le P. Guillaume de Jerphanion, spécialiste des questions d'iconographie orientale, montre le rôle capital de l'Orient dans l'introduction de la Croix et du Crucifix dans l'art chrétien. C'est à la fin du VI^e^ siècle seulement qu'apparaît le crucifix, à la suite des discussions théologiques suscitées par les monophysites. Pour affirmer contre eux la réalité des souffrances et de la mort de Jésus, on se décida, non sans peine, à représenter la Crucifixion. Ce n'est que bien plus tard, qu'elle passa en Occident.

Puisque nous parlons du Crucifix, il n'est peut-être pas inutile de rappeler que, dès le XV^e^ siècle, en France, le Christ est représenté les bras levés au-dessus de la tête, tendant à la verticale. Dans toute la France on retrouve, à cette époque, cette représentation émouvante, destinée sans aucun doute à accentuer l'impres-

en effet, aux artistes syriens et palestiniens qu'on doit la Flagellation et le Portement de Croix; c'est eux qui, les premiers, ont eu l'idée de clouer Jésus sur la croix posée à terre, puis d'élever démesurément cette croix et d'y appliquer une échelle pour déclouer et descendre le Christ; c'est d'eux surtout que vient le thème pathétique de la Vierge qui se lamente sur le corps de son Fils.

Les scènes qu'on attribuait à l'Italie ne sont en réalité que des créations orientales; et leur origine est d'autant plus solidement établie, qu'on a retrouvé non seulement les miniatures et les fresques primitives, mais aussi les textes qui les inspirèrent car, en Orient comme chez nous, les écrivains ont devancé les artistes.

Il n'est donc plus permis de voir dans les *Méditations*, ni dans les *Mystères*, la source unique de l'iconographie du XIV^e^ siècle; l'Orient a, pour une bonne part, le mérite de l'invention; mais il reste à expliquer comment ses créations parvinrent en Italie puis en France à supplanter l'iconographie traditionnelle. C'est là que nous allons retrouver l'influence de l'esprit franciscain et des *Méditations* auxquels M. Mâle attribue si justement un rôle capital.

Bien qu'elle ait connu de bonne heure l'iconographie orientale, l'Italie ne l'a pleinement comprise qu'après l'apparition du mouvement franciscain. Jusqu'alors elle s'était contentée de la copier, comme ces poncifs qu'on reproduit avec fidélité et indifférence. Pour lui en révéler toute la richesse émotive, il fallut l'intervention du pauvre d'Assise et de ses disciples. Alors son âme s'attendrit, et elle découvrit les trésors de sensibilité, enfermés par les orientaux dans leurs créations pathétiques. Ses artistes se mirent avec ferveur à cette école, mais pour devenir des maîtres à leur tour. Ils ne se bornèrent plus à copier les thèmes venus de Palestine ou de Syrie, ils les transformèrent et y ajoutèrent quelques-uns de leurs traits les plus émouvants. Mais, pas plus que leurs lointains prédécesseurs, ils n'inventaient. Leurs innovations les plus frappantes furent inspirées par des textes, car les peintres n'ont fait que traduire les descriptions imagées d'un écrivain franciscain, le mystérieux auteur

sion d'anéantissement physique. M. Mâle la rattache à la vision de sainte Brigitte. Quoi qu'il en soit, elle est bien antérieure aux Crucifix dits « Jansénistes ».

de ces *Méditations*[1], auxquelles il faut sans cesse revenir, pour comprendre les caractères nouveaux de l'art du Moyen Age finissant.

Quand, un siècle plus tard, les artistes français connurent ces créations orientales retouchées par l'Italie, ce fut pour leur faire subir à leur tour de nouvelles transformations. Et c'est encore à ces inépuisables *Méditations* qu'ils empruntèrent ces détails poignants, ces scènes familières et surtout pittoresques qu'on chercherait en vain dans les compositions primitives des Orientaux, ou même chez les Italiens. Ils n'avaient d'ailleurs pas besoin de recourir au livre lui-même, puisque les *Mystères*, qui n'en étaient le plus souvent que la réalisation vivante, leur offraient, par leur mise en scène, leurs décors et leurs costumes, le répertoire le plus riche et le plus varié[2]. Mais, qu'elle en ait été inspirée directement ou non, l'iconographie de cette époque est largement tributaire de ce livre anonyme.

C'est à montrer son influence que M. Mâle avait consacré la principale partie de son volume, dans la première édition. La découverte de l'iconographie orientale n'a pas diminué l'importance générale de ces chapitres. Pour n'être pas nés de toutes pièces en Italie sous l'influence du mouvement franciscain, les thèmes qui nous viennent d'Orient n'en portent pas moins l'empreinte indélébile de l'Occident. Adaptés, retouchés, enrichis, recréés pourrait-on dire, ils sont l'œuvre d'une longue collaboration à laquelle a participé tout le monde chrétien : « L'Orient, dit magnifiquement M. Mâle, a médité profondément le sujet, en a dessiné les grandes lignes ; l'Occident y a introduit d'émouvants détails, l'a rapproché de nous. Quelle savante alchimie ! L'analyse y découvre la sensibilité orientale et la tendresse franciscaine, la noblesse des artistes de la Grèce, la poèsie des peintres siennois, la naïve bonhomie des peintres français. »

Mais hâtons-nous de le dire, l'art du XVI^e^ siècle ne doit à l'Orient que quelques scènes pathétiques ; et si les Cru-

1. *Les Méditations sur la vie de Jésus-Christ* ont été longtemps attribuées à saint Bonaventure.

2. M. Mâle écrit avec raison que le véritable intérêt des mystères réside dans leur côté artistique, et non dans leur littérature, qui est si pauvre. Il remarque, non moins justement, que pour connaître la mise en scène de ces vastes représentations, il n'est pas besoin de recourir aux laborieuses compilations des érudits, il suffit de regarder les œuvres d'art, qui sont les copies des mystères : tableaux, vitraux, miniatures, rétables, etc...

crifixions et les Vierges de Pitié méritent à juste titre d'être comptées parmi les innovations les plus importantes de cette époque, elles sont loin d'être les seules. En même temps que la douleur, la tendresse apparaît, inspirant une variété infinie de scènes familières, toutes pénétrées d'une « douce chaleur d'humanité ». C'est, entre bien d'autres, la création si consolante de la *Vierge au manteau*, traduction poétique de l'antienne « Sancta Maria, succurre miseris »; c'est l'invention de ces lumineux *Arbres de Jessé*, reflets de l'antique croyance au dogme de l'Immaculée Conception; ce sont les innombrables statues où les Saints « qui longtemps dominèrent l'humanité, se rapprochent d'elle avec bienveillance ».

Voici, par contre, des scènes terrifiantes, destinées à évoquer les « Fins dernières »: les *Danses macabres*, *l'Ars Moriendi*, et ce repoussant réalisme de la mort, que M. Mâle nous a décrit en des pages inoubliables.

Mais, qu'elles manifestent la tendresse, la confiance ou la crainte; qu'elles aient été composées sous l'influence des *Méditations*, des *Mystères* ou de *Sermons*, ce sont des créations de l'Occident et presque toujours de la France. Ces scènes nouvelles, et si originales, ne doivent rien à l'iconographie orientale.

Aussi M. Mâle n'a-t-il eu qu'à réimprimer, sans les modifier, les chapitres qu'il leur avait consacrés, voici plus de dix ans; du premier coup il avait atteint le roc: l'édifice n'a pas bougé.

Le volume inédit que M. Mâle publie aujourd'hui sur l'*Art religieux du* XII^e^ *siècle en France*, est tout entier consacré, comme les précédents, aux études d'iconographie; mais, contrairement à la logique, c'est dans ce dernier volume, que sont exposées les origines des thèmes iconographiques, déjà décrits dans les autres. Loin de s'en excuser, M. Mâle se félicite de ce long retard. Une histoire des origines écrite au moment de ses premières recherches (il y a plus de trente ans), serait maintenant sans valeur, car elle ne tiendrait pas compte des découvertes considérables, que les archéologues ont faites dans l'Orient chrétien, et qui projettent, sur les origines de l'art religieux — plus encore que sur ses transformations au XIV^e^ siècle, — une si vive lumière.

Il n'y a que quelques années, en effet, qu'on a décou-

vert les sources orientales de notre iconographie. On l'avait crue d'abord autochtone; puis on la fit venir de Rome; il faut désormais se tourner vers l'Orient. C'est là que, dès le IVe siècle, théologiens et artistes élaboraient les illustrations de l'Evangile que nos sculpteurs romans ne devaient reproduire que huit siècles plus tard, à Moissac, à la Daurade de Toulouse et à Saint-Denis, rebâti par l'illustre Suger. Comment s'étonner d'ailleurs que le pays d'où essaima l'Evangile ait, le premier, cherché à le représenter.

Cette iconographie n'a pas été partout la même. Dès le début, deux grands courants se manifestèrent qu'on a longtemps désignés sous le nom commun d'art oriental, mais que des études récentes ne permettent plus de confondre. Il faut distinguer l'art de Jérusalem: *l'art syrien*, de l'art des villes grecques de l'Orient (Alexandrie, Antioche, Ephèse), qui est l'*art hellénistique*. Chacun créa ses types particuliers, employa ses procédés spéciaux et fit sentir au loin son rayonnement. Ils finirent par fusionner, mais après avoir longtemps coexisté sans se connaître. L'art syrien, sorti du sol même que parcourut le Christ, semble avoir plus de couleur locale, être plus documentaire et moins idéalisé. Il représente le Christ comme un Syrien à la force de l'âge; la barbe noire, les cheveux longs; il enveloppe la Vierge dans le long voile des femmes de Palestine. Il imprime à toutes ses compositions quelque chose de majestueux, de douloureux, d'hiératique, qu'on chercherait en vain dans les créations gracieuses et souples, mais plus qu'à demi païennes, que les chrétiens Grecs d'Orient, tout pénétrés d'hellénisme, ont imaginées pour illustrer l'Evangile. Du Christ ils n'ont su faire qu'une sorte de héros antique, un aimable adolescent, imberbe et les cheveux courts, dont le nimbe seul révèle la divinité. Quand, à partir du VIe siècle, les deux arts commencèrent à se mélanger, ce fut la gravité syrienne qui peu à peu l'emporta; c'est donc de Jérusalem que notre art religieux est surtout tributaire. Mais avant que l'iconographie orientale se manifestât sur des monuments français, c'est-à-dire dans nos sculptures méridionales, il s'écoula plusieurs siècles. Pourquoi cet immense hiatus?

M. Mâle en a donné l'explication dans un chapitre préliminaire, qui ne peut manquer d'attirer l'attention des spécialistes, car il traite l'une des plus graves ques-

tions de l'histoire de l'art et l'une des plus obscures : la disparition puis la réapparition de la sculpture monumentale. Pourquoi, au v^e^ siècle, la sculpture cesse-t-elle de produire, pour ne réapparaître presque subitement qu'aux environs de 1100 ?

Ces brusques changements avaient fait croire à des interdictions, puis à la liberté rendue. Il n'en est rien. Ce n'est pas l'Eglise qui a condamné en Occident les arts plastiques ; c'est l'influence du génie oriental qui a fait disparaître les antiques conceptions gréco-latines et substitué aux statues et aux bas-reliefs traditionnels, les mosaïques, les tapisseries ou la peinture. M. Mâle explique ainsi cette substitution : « Le génie grec, qui avait été le génie plastique par excellence, qui avait donné à la statue une beauté divine, fut vaincu par le génie de l'Orient. Un art nouveau était né en Syrie, en Mésopotamie, qui fit la conquête du monde chrétien. Ce fut un art purement décoratif ; la sculpture n'y eut d'autre rôle que de broder sur la pierre de fines dentelles, ou d'y tresser des cordelettes entrelacées, dont l'arabesque amuse un instant le regard. La sculpture, l'art viril par excellence, devint une broderie de femme ; elle passa au second rang. C'est par la mosaïque, la peinture et la tapisserie que l'Orient décora ses palais et ses églises. La plaque sculptée qui revêtit les murs ne fut que le prolongement de la tenture de soie. Il y a toujours eu dans le génie de l'Orient quelque chose d'abstrait, une force qui veut dominer la nature ; l'Orient ne copie pas, il stylise : à la réalité il préfère les caprices de son imagination. Dans cet art de rêve, la statue, qui est une pensée, ne pouvait avoir aucune place ; l'Orient l'ignora, et bientôt elle disparut du monde, car l'Europe chrétienne tout entière se mit à l'école de l'Orient. L'art byzantin et l'art arabe sont tout pénétrés de son génie ; notre art mérovingien et notre art carolingien ne sont pas autre chose que des modalités de cet art oriental. On comprend sans peine que les artistes formés à cette école aient entièrement désappris l'art de la statuaire. » (p. 2.)

Mais alors, comment expliquer la réapparition d'un procédé aussi complètement abandonné ? C'est le second point du problème, et le plus délicat.

Pour le résoudre, M. Mâle, cette fois encore, écarte les explications courantes et propose d'avoir recours à

l'étude des miniatures. Ce sont ces frêles compositions qui ont servi d'intermédiaire entre l'Orient et l'Occident et renoué la tradition sculpturale ; c'est par elles que nous sont parvenus les thèmes orientaux ; c'est grâce à elles aussi qu'a réapparu la sculpture ; d'abord simple transposition sur pierre, en traits à peine saillants, de l'image manuscrite ; puis bas-relief plus accentué ; statue enfin.

A l'appui de sa thèse, M. Mâle produit une foule d'exemples prouvant que les singularités de notre sculpture primitive : étoffes collées au corps, plis concentriques dessinés sur la poitrine et autour des genoux, draperies soulevées par le vent, ne peuvent s'expliquer que par l'imitation de la miniature. Il est évident, en effet, que ces premières œuvres ne sont pas sorties de l'étude de la nature, mais directement des manuscrits. Cette ressemblance iconographique suffit-elle à expliquer la résurrection de la sculpture monumentale ? Aux archéologues de le dire ; mais il n'est point sûr qu'ils se rangent tous à l'avis de M. Mâle.

Déjà M. André Michel a fait des réserves et proposé une explication[1] qui, tout en laissant place encore au mystère, paraît plus satisfaisante : « Que les miniaturistes aient fourni aux sculpteurs des idées, écrit-il, cela n'est pas douteux... Mais c'est dans le développement et l'essor de l'architecture elle-même, dans la rencontre, dans l'amalgame, si l'on peut dire, d'une technique savante et d'une grande pensée, que la plastique trouva l'appui et l'impulsion dont elle avait besoin pour s'élever progressivement, des figures inertes encastrées aux murs du déambulatoire de Saint-Sernin aux pages héroïques de Moissac, de Vezelay et d'Autun. Ce n'est pas de la quantité ni même de la qualité des manuscrits que purent consulter les imagiers, que se forma le génie plastique des différents ateliers, dont l'essor est, au cours du douzième siècle, le prodige de l'histoire de l'art... Il fallut qu'un homme se trouvât au service d'un métier. » Le problème, en effet, dépasse l'iconographie et ne saurait se résoudre par elle seule. Aussi bien M. Mâle n'a-t-il pas insisté sur cette question, qui relève surtout de l'archéologie ; tout autre est son but.

Il s'est proposé de retrouver l'origine des thèmes iconographiques que va représenter, avec une verve, une richesse et une variété sans pareilles, la sculpture ressus-

1. Cf. Feuilleton du *Journal des Débats*, du 9 janvier 1923.

citée. Il ne s'agit de rien moins que de retrouver sous chaque type iconographique le fond primitif fourni par l'Orient palestinien ou hellénistique; les apports progressifs de la liturgie occidentale et du drame liturgique (comme dans l'Adoration des Mages et la parabole des Vierges folles); les retouches ou innovations introduites sous l'influence de quelque individualité de premier ordre, d'un Suger par exemple; les créations de toutes pièces nécessitées par l'apparition de scènes inconnues de l'Orient, comme les miracles et la vie de nos saints nationaux; l'action si étendue de ces puissants courants qui portaient sur les routes de Rome et de Compostelle tant de pèlerins, d'idées et d'images... bref un immense travail de recherches délicates, au cours desquelles on sent parfois le terrain se dérober, le fil conducteur se rompre. Aucun travail d'ensemble n'avait encore été tenté sur ce sujet si complexe, encore semé d'énigmes et de questions obscures. Presque toujours M. Mâle a résolu l'énigme et dissipé l'obscurité; mais il le fait avec tant d'aisance, que les spécialistes seuls peuvent soupçonner tout ce que supposent d'érudition ces phrases lumineuses. Car ce n'est pas seulement un érudit qui livre le résultat de ses longues recherches; c'est un artiste qui, à force de pénétration et de sympathie, parvient à reconstituer une époque et à dévoiler des âmes.

Aussi faut-il renoncer à résumer un tel livre et résister même à la tentation d'énumérer les passages les plus captivants. Avant de le fermer cependant, je veux signaler le chapitre révélateur où M. Mâle a tracé un portrait justement enthousiaste du grand abbé de Saint-Denis, de ce génial Suger, dont on connaissait le rôle politique mais dont on soupçonnait à peine la profonde influence artistique: « Suger, écrit M. Mâle, fut un des grands esprits du moyen-âge. Il embrassait dans sa vaste culture toute l'antiquité chrétienne. Sa merveilleuse mémoire lui rendait son érudition toujours présente, mais il n'en était pas accablé, car il avait le génie de l'ordre. C'est ce génie qui fit de lui un homme d'Etat: « Il aurait pu, dit son biographe, gouverner le monde. » Cet homme de raison était en même temps un homme de passion. Quand il consacrait l'hostie, son visage était baigné de larmes: il rayonnait de joie le jour de Noël et le jour de Pâques. Cette profonde sensibilité explique son amour pour l'art; il l'ai-

mait, comme les vrais artistes, qui adorent le beau et méprisent le luxe. Il donnait tout à son œuvre sans rien se réserver pour lui-même. Quand Pierre le Vénérable, le grand abbé de Cluny, vint à Saint-Denis, il admira en connaisseur, l'église et ses merveilles; mais, quand il vit la petite cellule où Suger couchait sur un lit de paille, il s'écria : « Cet homme nous condamne tous; il bâtit non comme nous, pour lui-même, mais uniquement pour Dieu. » N'était-il pas naturel, ajoute M. Mâle, qu'un tel homme fût un rénovateur de l'art chrétien? » (p. 185.)

Voici, maintenant, en quels termes profonds M. Mâle, après avoir raconté l'histoire émouvante et naïve de nos vieux saints[1], exprime l'impression que lui a laissée son long commerce avec eux:

« L'Eglise de France eut donc le culte de son passé, et de bonne heure elle demanda à l'art de le célébrer. Elle était fière de ses saints, qui formaient une suite ininterrompue, une longue frise héroïque. Les siècles les plus stériles, ceux qui n'avaient eu ni écrivains, ni poètes, ni artistes, avaient eu leurs saints. Ces siècles n'étaient pauvres qu'en apparence, puisque, au sentiment des hommes d'alors, les saints étaient les chefs-d'œuvre de l'humanité. Comme Pascal, l'Eglise du moyen-âge mettait l'ordre de la charité bien au-dessus de l'ordre de l'intelligence. L'athlète avait été l'idéal de la Grèce antique; l'ascète devint l'idéal des temps nouveaux. Au moyen-âge, les hommes de notre race quand ils ont été grands, ont toujours été des ascètes; toujours ils ont méprisé le voluptueux Orient, ses harems, ses parfums, la courbe enchantée de ses arabesques. Cette longue lutte de l'Occident contre l'Orient, c'est la lutte éternelle de l'esprit contre les sens. La plus haute expression du moyen-âge, c'est le soldat qui se sacrifie, le moine qui prie, le saint qui foule aux pieds la nature. Le saint, voilà le vrai héros de cet âge; c'est lui qui par l'en-

1. Le chapitre que M. Mâle a consacré à l'iconographie des Saints de France est l'un des plus remarquables et des plus passionnants de son livre. On sait combien il est délicat d'aborder ces questions hagiographiques; M. Mâle les a traitées avec un respect et une vénération qu'on voudrait voir servir de modèles.

Nos saints furent l'objet d'un culte si fervent que les artistes ont dû, de bonne heure, les représenter aux yeux des fidèles, dans tout le détail de leur costume et de leurs attributs

Dans le Midi, ce sont les sculpteurs surtout qui les représentèrent; dans le Nord, on préféra leur consacrer les vitraux.

thousiasme qu'il excitait soulevait l'humanité, l'arrachait à son limon. Encore aujourd'hui, le peuple, qui sent instinctivement ce qu'il y a d'extraordinaire dans la sainteté, conserve la mémoire des saints. Les paysans du Bourbonnais, qui ont oublié les noms des rois de France, connaissent encore saint Patrocle et saint Marien, qui vivaient du temps de Grégoire de Tours. Et, nous aussi, le nom d'un saint inconnu nous intéresse, le lieu où il a vécu nous émeut. L'ermitage, la cellule, le monastère habités par le saint conservent quelque chose de religieux, comme chez les anciens ces lieux sacrés qu'avait touchés le feu du ciel » (p. 227).

Ces lignes, d'une si haute inspiration, diront, mieux que personne, dans quel esprit et avec quel talent a été composé ce beau livre.

(*A suivre.*) F. PINARDEL.

Informations

Les Grandes Ecoles au temps pascal

Au Secrétariat des « *Conférences-Ingénieurs* », à Paris, 368 rue Saint-Honoré, où siègent les *Comités des grandes Ecoles* organisant des Messes pascales, nous avons obtenu des renseignements précis sur les imposantes manifestations de foi des Elèves et des Anciens de ces Ecoles, élite intellectuelle de la France.

La tradition des communions pascales entre camarades d'Ecole fondée par des « *Polytechniciens* » en 1912 et par des « *Centraux* » en 1919, est adoptée déjà par sept Ecoles d'ingénieurs. D'autres sont en voie de les imiter.

La seule énumération de ces actes de foi collectifs est d'un relief tel qu'il dispense de commentaires.

Les « *Polytechniciens* » ont été *plus de mille cinquante* le 25 mars à Saint-Etienne du Mont. Dans leurs rangs se pressaient sans distinction de places les plus éminentes personnalités de l'armée, de l'Institut, de l'Enseignement, des grandes Administrations, de l'Industrie, mêlées aux jeunes élèves à l'Ecole.

Et ce même jour, en *quarante-six* régions de province, *plus de mille* autres camarades prenaient part aux Messes pascales organisées pour eux. Tous répondaient à l'Invitation générale signée par *neuf cent cinquante* polytechniciens dont les noms les plus illustres, tels que ceux des Maréchaux de France, sont classés simplement suivant la coutume à leur rang de promotion. Plusieurs centaines d'adhésions nouvelles sont arrivées depuis au Comité des Conférences X.

A Notre-Dame de Paris le 18 mars, *près de mille* « *Centraux* », de *l'Ecole Centrale des Arts et Manufactures*, étaient venus communier ensemble: Elèves de l'Ecole, Ingénieurs des anciennes ou des jeunes promotions, grands chefs de l'industrie, Professeurs, Membres du Parlement. Et le même jour, dans près de *trente* régions de province, *plus de huit cents* autres Centraux s'étaient groupés en de semblables rendez-vous.

L'invitation générale qui les avait rassemblés à Paris et en province comprenait *plus de mille deux cent trente signatures*.

Cinq autres grandes Ecoles d'Ingénieurs ont eu, soit à Paris, soit en province, leurs Messes pascales, avec une organisation pareille en tous points à celle des X et des Centraux. Mêmes appels, signés d'un grand nombre d'Elèves et d'Anciens, mêmes assistances nombreuses en proportion de l'importance numérique des promotions de chaque Ecole, mêmes rencontres et même fusion d'Anciens et d'Elèves.

— Pour l'Ecole des « *Mines de Paris* » : *trois cents* « signataires des Invitations ;

— Pour l'Ecole des « *Ponts et Chaussées* » : trente adhésions d'Elèves signataires ;

— Pour l'Ecole des « *Mines de Saint-Etienne* », *quatre-vingt-dix noms* d'Elèves et d'Anciens comme Signataires.

— Pour l'Ecole des « *Travaux publics* » : *soixante-dix* signatures.

— Pour les quatre « *Ecoles Nationales d'Arts et Métiers* » : d'Aix, de Châlons, de Lille, et de Paris, on compte sur les invitations générales *deux cent quatre-vingt* noms de signataires d'Elèves surtout et d'Anciens.

— En toutes ces Ecoles, où la vraie camaraderie réserve à tous le respect et la liberté mutuelle, ces gestes d'Elèves et d'Anciens confirment les progrès de la vie catholique dans les élites intellectuelles.

H. Dubreuil.

Revue des Revues

Les faux mystiques

Pour cette fois, nul besoin de transition artificielle, et l'actualité qui souvent me force à rassembler des morceaux disparates, comme pour faire un habit d'arlequin, donnera aujourd'hui une certaine unité à mes réflexions. Jamais on n'a tant parlé de mysticisme, « la mystique d'une profession », « le mysticisme panthéiste de telle muse»; mais ce pavillon couvre parfois une marchandise suspecte: et la preuve je la trouve dans l'*Enquête aux pays du Levant*, publiée par M. Barrès (dans la *Revue des Deux Mondes*, en cours de publication depuis le 15 février), comme aussi dans les six conférences prononcées par M. Gide sur *Dostoïewski* (*Revue Hebdomadaire*, janvier, février).

I

M. Barrès au pays des Bacchantes. — « Veni, veni, de Libano ». De cette douce incantation, M. Barrès se sert pour évoquer les figures les plus diverses; hier, la figure concentrée et tourmentée, d'Henriette Renan, aujourd'hui les Bacchantes de l'Adonis, ou l'étrange nonne révoltée que fut la mère Hendigé .. Le décor change et nous voici bien loin du plateau de Sion-Vaudémont, semble-t-il. Pourtant pas un instant nous ne nous sentirons dépaysés. Cette gorge surplombée de rocs dénudés est une autre *Colline inspirée:* La méditation de M. Barrès ne change plus; ses thèmes sont fixés; « Aujourd'hui, encore, la flamme mystique sans laquelle il n'est ni religion, ni art, ni science ni aucune minute héroïque porte en elle une force terrible d'expansion qui, en l'amplifiant sans mesure, menace de l'éteindre. Mais si malsaine qu'elle puisse devenir, elle reste en son fond bienfaisante, ennoblissante. Pour être pleinement homme, il faut l'avoir éprouvée: il faut en avoir été possédé. » Etrange mélange, n'est-ce pas? Que dites-vous de cette assimilation de la religion et de l'art? Croyez-vous que l'état mystique puisse *de lui-même* devenir malsain. Et pourtant n'est-il pas excellent de redire au lecteur que

le frisson de Pascal, devant les espaces infinis est véritablement humain!

« Et quand une fois a jailli ce phénomène, nommez-le comme vous voudrez qui nous fait entrer en relations, avec une réalité, un être, une présence. une chose invisible, insaisissable, intraduisible et différente de nous — une réalité puisqu'elle agit, une présence puisqu'elle nous pénètre et nous fait vibrer — quand il y a eu en nous cet accroissement de chaleur et que nous avons pris ce contact (fût-ce pour une seconde), nous rendre compte à nous-mêmes de cette rencontre et la traduire soit par des actes, soit par des poèmes c'est le désir héroïque des grands esprits... L'expérience laissée à son impulsion unique ne produirait que l'absurde; il faut la régler. C'est l'immense service que l'Eglise rend à l'humanité quand elle surveille, modère et analyse l'enthousiasme mystique, quand elle l'entretient et tout ensemble l'apaise par ses rites stimulants et paisibles, par ses sacrements. » M. Barrès n'a rien oublié, rien appris: vous avez reconnu le dialogue de la prairie et de la colline; tout à l'heure, il invoquait « *l'esprit du lieu* »; tournez la page; et la mère Hendigé vous apparaîtra comme la sœur de l'hérésiarque Léopold Baillard. Toujours la même admiration lucide du rôle modérateur de l'Eglise, toujours le même détachement, toujours la même inexactitude dans la description du phénomène religieux.

Pourquoi cette complaisance aussi dans ses déviations morbides, pourquoi ces parallélismes déplaisants : « l'ivresse qui commandait les bacchantes nous la retrouvons dans le tambourin de Thérèse » (de Ste Thérèse s.v.p.!). Dès lors, nous contestons formellement la conclusion: « c'est bien un attrait proprement religieux qui m'a conduit dans cette gorge sinistre, c'est bien une leçon religieuse que j'emporte de ce temple: le respect des violentes poussées de l'Esprit, et en même temps l'amour de la vieille Eglise qui sans étouffer cet élan vital a su le régler. »

M. Barrès, vous qui jadis avez tiré *des Exercices*, une discipline, auriez-vous négligé les règles du discernement des esprits...

II. *Dostoïewski et André Gide*... — « Dostoïewski ne m'est souvent qu'un prétexte pour exprimer mes propres

idées. » Retenons cet aveu : il nous dit l'intérêt de cette longue étude : Dostoïewski, cœur douloureux et frémissant, de la race de ceux qui font de leur maladie un enchantement. Gide, âme protestante, intelligence trop riche sensibilité pervertie et blasée — et au second plan — « utria longa patescunt » le mystère de l'âme russe, l'éternel conflit de la morale et de l'art, l'orientation enfin de notre élite intellectuelle.

L'intérêt pour M. Gide, ne réside pas dans les faits. La beauté de ce royal écrivain est tout intérieure « La lecture de l'Evangile fut pour D. d'une importance capitale : toutes ses œuvres... sont imprégnées de la doctrine évangélique. » Or, tandis qu'un Nietzche « sera jaloux de Jésus, jaloux jusqu'à la folie » et affectera même dans l'*Ante-Christ* ou l'*Ecce Homo* de se poser « en rival victorieux de celui dont il prétendait supplanter l'enseignement » D. s'est incliné profondément devant le Christ.

Il en a retenu, avant tout, la leçon d'humilité : mais n'allez pas vous imaginer bonnement qu'il s'engage pour autant dans la voie royale de l'humiliation. « L'humiliation damne tandis que l'humilité sanctifie... l'humiliation avilit l'âme, la courbe, la dessèche, l'irrite, la flétrit ». S'humilier, c'est tout simplement se soumettre volontiers à ses impulsions, accepter intégralement son moi, sans rêve hautain de domination et de contrôle. Dès lors les facultés maîtresses sont dépréciées : « D. nous présente d'une part des humbles et certains poussent l'humilité jusqu'à l'abjection jusqu'à se complaire dans l'abjection, d'autre part des orgueilleux et certains de ceux-ci pousseront l'orgueil jusqu'au crime. Les derniers sont d'ordinaire les plus intellectuels... la volonté de ces hommes, tout ce qu'ils ont en eux d'intelligence et de volonté semble les précipiter dans l'enfer : et si je cherche quel rôle joue l'intelligence, dans ces romans, je m'aperçois que c'est un rôle démoniaque. » Quoi d'étonnant : l'intelligence individualise ; or la béatitude mystique, c'est le reniement de l'individu, c'est le sentiment d'une solidarité indistincte. Voilà, me semble-t-il, un document significatif sur l'esprit contemporain : ce mot de mysticisme désignerait donc un point d'évanescence mentale et morale : où êtes-vous François de Sales, où est votre solide donjon intérieur qui commande tout le pays...

Qui parle de commander: le conflit entre devoir et passion est dédaigné: c'est du bovarysme, paraît-il, que de projeter devant soi à la manière des héros cornéliens un modèle idéal, ce qu'on souhaite, ce qu'on s'efforce d'être, non ce qu'on serait si l'on s'abandonnait à soi-même. Votre énergie, veut-elle du moins connaître les les joies de la lutte pour la lutte. Au quiétisme de Tolstoï, Doctoïewski oppose la volonté de Nietzche; mais c'est pour en noter l'échec. Toute révolte humaine tend à la banqueroute, mène au mal insupportable et nécessaire: seul le renoncement nous introduit dans la béatitude éternelle, actuelle. « Je suis frappé, chaque fois que je lis l'Evangile, de l'insistance avec laquelle reviennent sans cesse ces mots « et nunc », dès à présent... La vie éternelle n'est pas seulement une chose future et si nous n'y parvenons pas dès ici bas, il y a peu d'espoir que nous puissions jamais y atteindre. » Laissez aller, désespérance, anarchie, telles sont donc les leçons que M. Gide tirée de l'Evangile, que dis-je, c'est pour lui l'Evangile même. « Ce n'est pas à l'anarchie que nous mène D., mais simplement à l'Evangile. » Et si les catholiques lui crient casse-cou, s'ils le mettent en garde contre la dissolution anarchique de la société religieuse, il leur réplique avec un dédain qui cache peut-être une impuissance: « Je leur laisse le dernier mot. » Cette contre épreuve de la pensée barrésienne la confirme donc sur ce point: pour le reste l'hérédité catholique et l'hérédité protestante s'affrontent en un vain conflit, puisque la foi est absente.

M. Gide ne pose pas seulement la question religieuse; il traite aussi de l'art; et par un amalgame curieux de paganisme esthétique et de survivance chrétienne, il proclame. « Il n'est point de véritable œuvre d'art où n'entre la collaboration du démon. » Ses exemples, il les trouve dans Fra Angelico et Lacordaire; son argumentation se réduit à cette métaphore: « Trois chevilles tendent le métier où se tisse toute œuvre d'art, et ce sont les 3 concupiscences. » Ce qui revient à dire: l'œuvre d'art est œuvre humaine. Cela, Newman l'avait dit avant vous, M. Gide: « la littérature pue le vieil Adam ». Mais enfin il y a un génie du christianisme, du catholicisme même; et celui-là semble lavé de la faute originelle.

M. Le Grix, directeur de la Revue Hebdomadaire, se

crut le devoir de formuler d'expresses réserves : « Que nous enseigne D. sinon la plus trouble curiosité physiologique et l'avilissement de l'amour le plus pur... Son délire mystique, sa vie éternelle atteinte dès maintenant, qu'est-ce sinon une méthode de concupiscence, un attendrissement d'intoxiqué sur l'univers, une bacchanale sans Apollon pour régler la folie de Dyonisios. »

Ni Apollon, ni Minerve : la lumière et la raison s'éloignent devant les fureurs orgiaques des faux mystiques : le troupeau asiatique revient à la charge contre Rome. Pourquoi donc les héritiers du christianisme et du classicisme se laissent-ils entamer. Pourquoi surtout confondre transe nerveuse, ou nirvana vague avec intuition mystique. Pourquoi, suivant le vers pittoresque de Richepin « ce mélange infernal d'eau bénite et d'absinthe. »

B. Amoudru.

Bibliographie

Mgr Ruch : *Le livre du Séminariste soldat*, in-vol. in-32 ; 478 p. Paris. Bonne Presse, 5, rue Bayard.

On sait — ou plutôt on ne sait pas — tout le bien qu'a fait, pendant les derniers temps de la Grande Guerre, le *livre du Séminariste en campagne*. Depuis plusieurs années déjà, ce précieux *Vade-mecum* du séminariste soldat était épuisé. Mgr Ruch vient de le rééditer, après l'avoir remanié, augmenté, amélioré. Ce que l'auteur appelle « un modeste recueil de conseils, de prières et de méditations » est en réalité un livre d'une grande richesse. Dans une première partie, tous les devoirs du séminariste sont exposés et justifiés, avec indication de la manière pratique de les accomplir. La seconde partie (200 pages) renferme de savoureuses méditations. Ce petit livre contient, avec d'autres belles prières liturgiques, le petit office complet de la Sainte Vierge. Tous les psaumes cités en latin sont accompagnés de la traduction française de Crampon. Mgr Ruch verra ses vœux accomplis : son petit livre apportera aux séminaristes-soldats « lumière, réconfort, consolation ».

Mgr Touchet, Evêque d'Orléans. — *Retraites spirituelles*. — Conférences prêchées aux Dames d'Orléans. Paris, Lethielleux, 1922, 12 fr. in-12, 400 pages.

Ces vingt et une conférences, précédées de sommaires avec

texte de la Sainte Ecriture, peuvent facilement servir à un chrétienne de bonne volonté pour faire, même seule, une excellente retraite. Les grandes vérités, qui doivent toujours trouver place dans une retraite, y sont exposées. Mais on y trouve aussi de très utiles indications sur la loi morale, sur les vertus, sur la nécessité de la retraite pour l'acquisition des vertus, sur la Prière, sur la Mortification, sur l'usage du Sacrement de Pénitence, comme aussi sur les grandes dévotions au S. Cœur, à la S. Eucharistie, à la S. Vierge. Le nom de l'auteur, que le Souverain Pontife vient d'élever, aux applaudissements de toute la France, à la dignité cardinalice, est la meilleure recommandation de ce livre.

Mgr Tissier, évêque de Châlons. — *La parole de l'Evangile au Collège*. Paris, Téqui, 1922, 5 fr. 25.

Ces conférences qui s'adressent aux jeunes gens des collèges, leur donnent toute une suite d'enseignements à propos de l'enfance de Jésus, des grands convertis de l'Evangile, des malédictions du Saint Evangile, de l'Evangile de Marie, du Testament de l'Evangile. On saura gré à l'auteur de s'être attaché au texte inspiré pour en faire jaillir un commentaire qu'utiliseront avec profit, non seulement la jeunesse à laquelle il le destine, mais encore les prêtres et les éducateurs.

R. P. de la Taille, S. J. Professeur au Collège romain. *L'Oraison contemplative*. Paris, Beauchesne, 1921, in-16 carré de 46 pages.

Substantielle étude sur la nature de l'oraison contemplative. « La contemplation, écrit l'auteur p. 10, c'est la foi, atteignant dans le milieu de sa propre lumière, laquelle n'est autre qu'elle-même, l'Auteur et l'Objet de cette illumination. » Mais « sa voie d'entrée est d'ordre affectif » (p. 16), elle est « un arrêt amoureux du regard sur le Souverain Bien dans le milieu lumineux et ténébreux de la foi » (p. 20) et suppose la conscience du Don et l'expérience du Donateur (p. 24).

R. P. Pierre Olivaint, S. J. *Journal de ses Retraites annuelles de* 1860 à 1865. Paris, Téqui, 1922, 2 volumes, 15 fr.

Ces notes de retraite ne sont pas destinées aux incroyants, ni même aux chrétiens tièdes. Elles révèlent la belle âme du P. Olivaint, ses aspirations, ses efforts, ses luttes, ses progrès constants vers la perfection, préparation, on peut le dire, du martyre qui devait couronner sa vie. Elles seront une consolation et un réconfort pour les âmes qui s'efforcent de devenir meilleures et sentent parfois la tentation du découragement. Elles y apprendront du P. Olivaint, qu'il « faut moins de temps que de courage pour faire un saint. »

Le Gérant : GABRIEL BEAUCHESNE.

PARIS. — SOC. Cie D'IMP. ET D'ÉDIT., 17, RUE CASSETTE.

REVUE APOLOGÉTIQUE

Théosophie et Théosophisme

(*Suite*) [1].

II

Dans un article précédent[1], nous avons esquissé les « faits et gestes » du théosophisme. A ce point de vue tout extérieur, il nous est apparu profondément antichrétien. La plupart de ses dirigeants sont liés ou affiliés à la Maçonnerie qui est l'incarnation moderne de l'Antichristianisme. Et puis, nous avons entendu sa fondatrice, Mme Blavatsky, se vanter « de vouloir balayer le Christianisme de la surface de la terre ». Sans doute, Annie Besant et R. Steiner tiennent un langage plus modéré ; mais nous connaissons les vrais sentiments de la première et nous savons que Steiner et Schuré font du christianisme, comme des autres religions qu'ils amalgament, un stade ou un simple symbole qu'il faut dépasser. Voyons aujourd'hui les raisons profondes de cet antagonisme foncier en pénétrant dans l'intime du théosophisme et en étudiant sa doctrine.

Mais auparavant, rappelons-nous qu'il faut distinguer « théosophie » et « théosophisme » et définissons un théosophiste « *un spirite honteux déguisé en théosophe* ». Cette courte formule nous servira de plan, car nous essaierons de démontrer ce que le théosophisme a gardé des vêtements bourgeois et un peu étriqués du spiritisme avant de se draper dans la cape plus prestigieuse et toute brochée d'or de la théosophie[2].

A. — Le Spiritisme[3]

Le Spiritisme n'est pas l'Occultisme. Celui-ci est

1. *Revue Apol.*, 1er mars, 15 mars 1922. — Dans cet article nos lecteurs auront corrigé d'eux-mêmes les quelques « errata » qui nous ont échappé. Signalons cependant qu'à la page 736 il faut lire « temple grec » au lieu de « peuple grec ».

2. Depuis la publication de notre premier article est paru le remarquable ouvrage du R. P. Mainage intitulé : « *Les principes de la théosophie* » auquel nous renvoyons nos lecteurs.

3. Lire, du R. P. Roure, « *Le merveilleux spirite* », du P. Mainage, « *La religion spirite* », Beauchesne.

presque aussi vieux que l'humanité. Le spiritisme, au contraire, n'est qu'une forme moderne de l'occultisme, l'avant-dernière, puisque le théosophisme, avec toutes ses variétés est la plus récente.

Le Spiritisme commença en 1847 dans le village d'Hydesville (Etat de New-York). Des coups furent frappés dans la maison d'un M. Weckman, remplacé par une famille Fox, mystérieux, inexplicables. Les demoiselles Fox les attribuèrent à l'âme d'un individu décédé dans la maison. A l'aide d'un alphabet conventionnel elles engagèrent avec elle une conversation suivie. Ainsi naquit le Spiritisme.

D'Hydesville, la famille Fox se transporta à New-York où l'attendaient les plus grands succès. En effet, en peu d'années, le spiritisme ralliait, en Amérique, plus de 500.000 adhérents. D'Amérique, il passait en Angleterre. D'Angleterre, il débarquait en Allemagne d'où il vint en France. C'est chez nous qu'il trouva son docteur, Allan Kardec. Léon-Hippolyte Rivail, né à Lyon, en 1804, avait été élevé en Suisse à l'école de Pestalozzi dans un milieu protestant imprégné de scientisme. Revenu en France, il s'occupa d'abord de traductions allemandes, puis de 1835 à 1840, il professa des cours gratuits dans son domicile, 35, rue de Sèvres ; il fut ensuite teneur de livres à l' « Univers ». Le spiritisme venait de pénétrer en France ; la mode était, avec fureur, aux tables tournantes et parlantes ; des expérimentateurs de marque opéraient rue des Martyrs ; c'était l'académicien Saint - René - Taillandier, Sardou, père et fils, Flammarion... Sardou conduisit Rivail à l'une des séances et celui-ci éclata de rire aux premiers coups frappés ; puis il s'intéressa à la chose et devint l'Apôtre de l'Eglise Spirite, sous le nom d'Allan Kardec, vieux barde celtique en la personne duquel lui, Rivail, aurait jadis vécu. C'est à la même époque, vers 1855, que Victor Hugo exilé à Jersey, à la suite du Coup d'Etat, consultait assidûment les tables. Celles-ci, même, avaient la délicatesse de lui répondre souvent en vers qui, d'ailleurs, n'étaient pas fameux. En 1857, Allan Kardec rédigea le *Livre des*

Esprits ; il y exposait la philosophie spiritualiste « selon l'enseignement donné par les esprits supérieurs à l'aide de divers médiums ». Ce livre, « dicté, revu, corrigé par les esprits » eut un très grand succès et devint le guide des esprits eux-mêmes. En outre, en 1858, étaient fondées la *Revue* et la *Société Spirites.* Allan Kardec mourut subitement en 1869, mais son œuvre, sa revue et sa société continuent...

Qu'est-ce donc que le Spiritisme? Nous ne pouvons naturellement pas songer à en faire ici une étude approfondie ; pour en avoir une idée suffisante disons que le spiritisme comporte trois éléments : des phénomènes merveilleux, une explication de ces phénomènes et un système du monde où s'encadrent ces phénomènes et leur explication.

a) Des phénomènes merveilleux: ils sont bien connus ; il y en a de *mécaniques :* ce sont les « raps » ou coups frappés sans frappeurs visibles ; les tables qui, mises en mouvement, continuent de tourner ou se mettent à écrire indépendamment des personnes présentes et non seulement les tables, mais encore d'autres meubles, des fauteuils, des chaises, des corbeilles ; ce sont même des membres humains, des bras, des mains qui sont mus par une force invisible et malgré la volonté du patient, force intelligente, car elle les fait écrire (*écriture automatique*) ; ce sont enfin les phénomènes de lévitation : différents objets, des vases de fleurs par exemple, sont transportés d'un lieu à un autre ; qui plus est, un personnage assez lourd est soulevé de terre par une force invisible et mystérieuse et quelquefois transféré à une certaine distance (*télékinésie*).

Les *phénomènes physiologiques* constituent l'état de « transe » ; cet état se caractérise par une respiration extrêmement superficielle et rapide (100 à la minute), accompagnée de tremblements que suivent, en général, des périodes d'expiration très prolongée et bruyante, avec renversement de la tête en arrière et extension forcée. L'Ecole de la Salpêtrière, dans cet état, dis-

tinguait trois degrés : la léthargie, la catalepsie, le somnambulisme.

Mais, à côté des phénomènes de soi mécaniques et physiologiques, il faut noter surtout les phénomènes proprement *psychologiques* qui sont les plus curieux : l'on intervertirait les fonctions sensorielles ; l'on connaîtrait les objets cachés (*cryptesthésie*) ; l'on découvrirait les pensées intimes (*cumberlandisme*) ; l'on verrait apparaître dans un miroir certaines personnes absentes (*cristallomancie*) ; l'on sentirait, l'on verrait ce que sentent ou font des personnages éloignés (*télépathie*) ; l'on connaîtrait les futurs contingents, etc...

Et tous ces phénomènes, qu'ils soient mécaniques, physiologiques, psychologiques, ont en commun les trois caractères suivants : ils sont évidemment *extraordinaires*, inhabituels, anormaux, puisqu'ils arrivent, du moins en apparence, en dehors des lois habituelles de la mécanique, de la biologie et de la psychologie ; en second lieu, ils *sont liés à certaines personnes* dont la présence, dont l'intermédiaire semblent nécessaires pour les obtenir ou les subjecter ; ce sont les médiums qui agissent de diverses manières : les uns sont « typtologues », c'est-à-dire qu'ils provoquent, par leur seule présence, des bruits dans les murs et sous les tables, des mouvements de la table ou des différents objets, mouvements intelligents, car ils sont des réponses ou des messages ; d'autres mediums écrivent, dessinent, gesticulent, miment des personnages, parlent... Or, et c'est le 3e caractère des phénomènes spirites, tout se passe, par et dans le médium, *sans le concours de sa volonté et de sa pensée ;* il dit ou écrit des choses qu'il ignore lui-même et qu'il est tout surpris de lire ensuite ; les phénomènes, dont il est le sujet, semblent spontanés, ils sont « automatiques », car ils échappent à ses intentions et à sa volonté ; tels sont les phénomènes spirites ; en résumé, ils apparaissent comme anormaux, médiumniques et en dehors, quand ils ne lui sont pas contraires, de la conscience du « médium ».

b) *Explication spirite.* — D'où viennent-ils donc et qui les produit? Ils ne viennent pas des vivants, des

médiums, puisque ceux-ci n'en ont aucune conscience ou même ont conscience de ne les pas vouloir. Dès lors, disent les spirites, ils ne peuvent venir que des morts. Les « désincarnés », voilà la cause des phénomènes spirites. Ce sont eux, ce sont ces « esprits de l'espace » qui entretiennent ainsi d'intimes relations avec les vivants, ont la noble mission de les guider sur la route et, pour cela, leur transmettent leurs messages. Mais morts et vivants, ou mieux « désincarnés » et « incarnés » sont les deux pièces maîtresses d'un système cosmogonique qu'il nous faut brièvement résumer pour faire comprendre le jeu des communications spirites.

c) Doctrine spirite. — Le monde, dont Dieu est la cause, comporte des esprits et de la matière pondérable. Mais les esprits préexistent à l'univers matériel; ils sont répandus partout et peuplent l'infinité de l'espace en formant entre eux une vaste hiérarchie. Ce ne sont point des esprits purs; ils sont tout enveloppés d'une substance subtile, fluidique, éthérisée qui a reçu le nom de « corps astral » ou « périsprit ». Par son intermédiaire, les esprits s'unissent à des corps et les hommes sont ces esprits incarnés. Pourquoi s'incarnent les esprits? Parce que, créés à l'état imparfait, ils veulent se purifier de cette tare et conquérir la perfection; la tâche de l'humanité est donc double: elle consiste dans une expiation, puis dans un acheminement progressif vers la perfection (surtout par la pratique de la charité fraternelle). A la mort, les esprits rentrent dans leur monde, mais pas d'une façon définitive; ils se réincarnent, en effet, et leur nouvelle vie expiera les fautes de l'ancienne, fautes dont ils n'ont plus conscience, et les fera monter d'un degré sur le plan incliné du progrès sans fin. Dans cette double tâche, nous sommes aidés par les désincarnés; et même quelques esprits privilégiés, et suffisamment évolués et qui ont atteint le bonheur sans fin, ont la mission charitable de nous révéler notre destinée; ils le font de deux manières, ou bien, quoique n'étant plus astreints à la réincarnation, ils s'incarnent « par com-

passion » pour converser avec nous, tel fut le plus grand des Esprits supérieurs, celui qui s'incarna dans le corps de J.C. ; ou bien dans les manifestations spirites ils nous révèlent l' « au-delà » et, pour quelques instants « l'insèrent » dans notre triste monde. Cette insertion a lieu grâce aux affinités mystérieuses qu'ont l'un pour l'autre le corps astral de certains esprits et celui de certains hommes, appelés pour cela « médiums ». On le voit, préexistence et survivance des âmes enveloppées d'un corps subtil, incarnation et réincarnation (métempsychose ascendante[1]), compénétration familière des mondes visible et invisible, le tout s'accomplissant sous l'œil paterne d'un Dieu inconnaissable et qui, sans doute, n'est pas personnel, tels sont les quatre dogmes fondamentaux de la Doctrine spirite.

Bien entendu, elle s'oppose très nettement à la Synthèse chrétienne. Il serait aussi très facile de montrer que tel ou tel de ses dogmes est contraire à la raison. Mais la Doctrine spirite se présente comme une Révélation, basée toute sur l'affirmation des témoins oculaires (que sont les « désincarnés »). Suivons-la sur ce terrain ; cherchons la valeur de ces témoignages, car, s'ils n'en ont aucune, du même coup s'écroulera tout l'édifice du spiritisme. C'est donc sur le 2e point de notre exposé, sur l' « explication spirite » qu'il faut porter notre attention.

Disons d'abord qu'à l'explication spirite des phénomènes merveilleux énumérés plus haut, d'autres explications ont été substituées, et tout d'abord « *l'explication hypercritique* », elle consiste à nier absolument l'existence de tous ces phénomènes ; elle crie à la fourberie, à l'illusion, à la prestidigitation ; elle fait valoir deux preuves, les supercheries avérées de médiums réputés comme Daniel Home, Eusapia Paladino, et comme tout récemment le médium Eva, alias Marthe Béraud, une des principales héroïnes des mystifications

1. Distinguer la métempsychose ascendante des spirites qui est un perfectionnement d'avec la métempsychose des Anciens qui la considéraient comme un pur châtiment.

de la villa Carmen, à Alger, en 1905 ; la seconde preuve serait la faiblesse critique de la plupart des récits spirites. Ajoutons que l'explication hypercritique s'appuie au fond sur l'assurance plus ou moins consciente de tout ramener aux lois et aux phénomènes connus d'ordre physique ou psychologique.

A l'opposé, nous rencontrons « *l'explication spiritualiste* » ; elle croit à l'existence des phénomènes du spiritisme et les attribue aux esprits, mais aux esprits conçus chrétiennement, c'est-à-dire aux anges, aux démons, voire même aux âmes séparées ; car si l'Eglise prohibe l'évocation des morts, elle admet très bien qu'ils puissent se manifester aux hommes avec la permission de Dieu. D'ailleurs, comme la plupart des phénomènes spirites respirent la futilité, l'indécence, la malhonnêteté, voire l'irréligion, l' « explication spiritualiste » les attribue le plus souvent aux malins esprits.

Reste une 3e explication, assez en faveur de nos jours, c'est « *l'explication psychologique ou subliminale* ». Elle est née d'une réaction contre la psychologie cartésienne. Celle-ci avait supprimé d'abord la distinction aristotélicienne des facultés, mais surtout elle avait identifié l'âme et la pensée et, par conséquent, la conscience. Appliqués strictement, ces principes ne laissent naturellement aucune place à « l'inconscient psychologique ». Dès lors, si des phénomènes, à tournure psychologique, viennent à se produire dans un sujet pour lequel ils demeurent inconscients, fatalement on est amené à leur trouver une cause extranaturelle.

Mais la psychologie contemporaine a rétabli « l'inconscient ». Diverses expériences l'ont en effet mise sur le train : celle du pendule explorateur de Chevreul... « pendule formé d'un corps lourd et d'un fil flexible, oscillant lorsqu'on le tient à la main au-dessus de certains corps, quoique le bras soit immobile », le somnambulisme naturel ou artificiel, certains phénomènes de la vie pathologique comme les dédoublements de la personnalité, etc. Le spiritisme relèverait de cette interprétation ; les « médiums » sont des types

de division de conscience dont l'une s'organise en personnalité distincte et l'esprit évoqué n'est autre que le personnage subconscient du médium hystérique.

Mais, « l'inconscient » rétabli, le problème se complique[1] ; ce mot, en effet couvre des théories très différentes et dont il nous faut dire un mot : *la théorie cérébraliste*, *la théorie de la « subconscience »*, *la théorie animiste*. La première fait de l'état nerveux et de l'état psychologique les deux faces d'un même phénomène, ou plutôt, à l'état simple, le phénomène n'est que nerveux et, à l'état plus évolué, il a deux faces, le côté physiologique et l'état de conscience ; ce dernier est donc rivé à son concomitant physique, il en est le simple achèvement, restant soumis au même déterminisme que lui. Dès lors, l'inconscient ne présente plus aucune difficulté ; il est l'état premier, fondamental, de tous les phénomènes psychologiques, la « cérébration inconsciente » est à la base de tous et les phénomènes spirites sont, parce qu'inconscients, un cas, curieux à la vérité et inhabituel, de cet « automatisme cérébral ». Ainsi compris (et il l'a été ainsi par Huxley, Maudsley, Ribot, etc.), « l'inconscient psychologique » est inadmissible, outre qu'il ne rend pas compte de la complexité, parfois très grande, des phénomènes que nous étudions, il n'explique nullement l'irréductibilité absolue des phénomènes phychologiques aux phénomènes physiques et n'est en somme que le prolongement d'un matérialisme périmé.

La théorie de la « subconscience » intervient alors. En France elle est soutenue par Colsenet, Binet, Pierre Janet, Flournoy, H. Delacroix ; en Angleterre par Myers, en Amérique par W. James. Elle admet nettement l'irréductibité des phénomènes psychologiques aux phénomènes physiologiques. Pour elle, loin d'être l'état second de la vie, la conscience est au contraire l'état fondamental de toute manifestation vitale. Seulement, il y a en elle une multitude de degrés depuis la conscience sourde jusqu'à la conscience claire. De plus, dans ce courant de vie consciente, il faut

1. Michelet : Dieu et l'Agnosticisme contemporain, chap. II.

admettre une multiplicité de centres ; la vie psychique, essentiellement synthétique, organise ses éléments autour de plusieurs noyaux à côté d'un noyau principal ; ce seront les différents « moi » à côté du « moi » prédominant. L'inconscient dans cette hypothèse est donc relatif, il est le « subconscient », c'est-à-dire la conscience sourde *sous* la conscience claire, les « moi » inférieurs à côté, en dehors, au *dessous* du « moi » dominant. Mais si la conscience est la forme même de toute la vie psychique, comment expliquer les cloisons étanches établies entre tous ces « moi » ? De plus, si l'on multiplie dans un seul être les sujets conscients, comment, du point de vue métaphysique, maintenir l'unité substantielle de cet être ?

La théorie animiste va donc donner une autre explication de l' « inconscient ». Elle s'inspire des principes de l'Aristolélisme ; elle distingue le « *psychique* » du « *conscient* » et déclare que la *conscience est la perfection du psychisme ;* elle conclut que les phénomènes spirites sont des phénomènes psychiques absolument inconscients, mais parce qu'inconscients, « habituellement » inférieurs.

Le psychique, dit-elle, n'est pas le conscient. Et pourquoi ? parce que, avec tout l'Aristotélisme, il faut, dans l'*unité* du sujet pensant, distinguer réellement entre elles les facultés psychologiques. Elles sont à deux degrés et l'on a les facultés spirituelles et les facultés matérielles ; celles-ci dépendant intrinsèquement de la matière, sont étroitement attachées à un organe ; elles sont donc forcées d'agir dans la seule direction où cet organe est disposé, elles ne peuvent se replier sur elles-mêmes, prendre conscience d'elles-mêmes, elles agissent « inconsciemment », l'une d'elles pourtant (le « *sensus communis* » d'après le plus grand nombre) a le pouvoir de nous renseigner sur nos sensations ; elle est la « *conscience sensible* » distincte du reste des autres sens. Au contraire, les facultés spirituelles n'étant pas assujetties à la matière, agissent (intrinsèquement du moins) indépendamment d'elle : l'intelligence alors, quand elle opère,

pouvant se replier sur elle, atteint son acte, se connaît elle-même et connaît le sujet qui la porte, c'est la *conscience*. S'il en est ainsi, si les facultés supérieures seules sont proprement conscientes, l'on a raison de distinguer le « psychique » et le « conscient ». L'on a raison aussi d'attribuer au psychique inconscient un degré inférieur puisqu'il est le fait des facultés inférieures. Et la distinction en psychisme supérieur et psychisme inférieur, popularisée par le polygone du Dr Grasset, est très plausible si on la considère simplement comme un exposé schématique de ce que nous venons de dire.

Mais le « psychisme inférieur » ne laisse pas que d'être, en certains cas, singulièrement impressionnant. Il a, dans son automatisme, une telle cohérence, une telle adaptation, une telle précision, qu'on le dirait guidé par une conscience claire. N'exagérons rien cependant. Souvent le cheminement calme et reposé des facultés, laissées à elles-mêmes, rend plus facile au réveil l'intuition de l'esprit. Souvent aussi l'harmonie constatée est le résultat d'un véritable travail intellectuel dont on a perdu la mémoire. Et puis, n'allons pas croire qu'en se retirant la conscience laisse dans le chaos l' « automatisme psychologique » ; au contraire, dit Baudin, « c'est parce que nous sommes conscients et que nous réfléchissons nos actes, qu'ils sont moins sûrs d'eux-mêmes que les actes des animaux. Et nous n'arrivons à une précision égale à la leur que dans nos actes instinctifs et habituels, c'est-à-dire dans ceux qui sont automatiques et inconscients, et que nous cessons de contrôler[1] ». D'ailleurs, connaissons-nous bien toute la portée de nos facultés sensitives et motrices? La physique moderne relève dans la nature tout un monde d'agitations atomiques et de transmissions plus ou moins rapides de mouvement continu (vibrations, ondulations, radiations) ; n'aurions-nous pas quelque chose d'analogue dans la physiologie nerveuse? Et les phénomènes de télépathie (quand ils existent) n'auraient-ils pas quelque ressemblance avec la télégraphie et télé-

1. Baudin : Psychologie, p. 549.

phonie sans fil? Enfin, et nous n'avons garde de le nier, certains cas de « merveilleux spirite » sont inexplicables par les forces naturelles, il est temps alors de leur trouver des causes plus élevées et préternaturelles.

Car, et il nous faut en finir, des trois explications hypercritique, spiritualiste, psychologique, disons qu'aucune n'est vraie dans son exclusivisme, mais que toutes trois sont vraies en ce qu'elles affirment. Devant un récit spirite le premier devoir est d'en faire la critique, car les supercheries sont nombreuses, sur ce terrain étrange et glissant, quasi-normales et souvent très habiles. Tel professeur célèbre, qui, dans son *Traité de Métapsychique*, déclare se défier de la plupart des observateurs, des expérimentateurs et des médiums, se laisse prendre aux roueries du medium Eva, qui, jadis en 1905, sous le nom de Marthe Béraud, faisait apparaître l'hindou Bien-Boâ à une vieille névrosée, à la grande joie de toute la ville d'Alger. Soyons critiques et critiques sévères; ne soyons pas hypercritiques et ne crions pas trop vite à l'impossible et à l'absurde. Il est en effet difficile de nier certains faits, dûment contrôlés, de tables tournantes ou parlantes, certains phénomènes de télépathie à moyenne amplitude, certains autres encore plus curieux, mais en somme assez rares. Avant de les attribuer à une cause préternaturelle, essayons tout d'abord de nous en tenir aux présomptions de causalité naturelle; « cette tendance à n'admettre le surnaturel que si toute explication naturelle fait défaut, loin d'être condamnable, est dans l'ordre[1] ». Souvenons-nous, du reste, que les phénomènes médiumniques, même expliqués naturellement, supposent une dissociation psychologique presque toujours anormale, désordonnée, dangereuse donc pour le bon équilibre de l'âme, singulièrement agréable à l'Esprit de désordre et pouvant très facilement amorcer une intervention plus immédiate du Mauvais[2]. Bref la véritable explication du merveilleux spirite consiste

1. *Ami du clergé*, 1914, p. 91.
2. Aussi, le S. Office, 24 août 1917, a-t-il défendu la pratique du spiritisme.

dans un harmonieux mélange des trois explications susdites, se mesurant l'une par l'autre, selon les cas; ce qui n'est pas toujours facile et laisse souvent place à l'incertitude.

Du moins, ce qui est certain, c'est que l' « explication spirite » ne vaut rien et, après un trop long détour, nous revenons à elle. Rappelons-la. Pour les spirites, les phénomènes médiumniques sont l'œuvre des « désincarnés ». Ceux-ci, par leur « corps astral », s'unissent au « corps astral » d'un médium et ainsi s'accomplit la communication des deux mondes. Or, les « désincarnés » n'existent pas et, du même coup, s'évanouit la Révélation spirite. Les désincarnés n'existent pas; ces esprits enveloppés d'un corps fluidique sont un mythe. Et pourquoi donc? précisément parce que ce fameux corps astral est une chimère. Pourtant, les spirites en apportent deux preuves: ils font un raisonnement et des expériences; un raisonnement, « pour que l'esprit agisse sur le médium, il faut aux deux un corps astral; au médium, car son corps charnel serait trop épais pour laisser prise à l'action de l'esprit, il faut même que ce corps astral se dégage un peu de son enveloppe matérielle et, sans abolir les liens qui le rattachent à la matière, recouvre, avec une indépendance relative, ses propriétés transcendantes. C'est l'état de « *transe* », état qui le rend un instrument docile entre les mains du désincarné. Mais à celui-ci aussi il faut un corps astral pour entrer en contact avec le médium. Et même pour que les deux corps fluidiques soient entièrement à l'unisson, il faut qu'ils occupent tous deux sensiblement le même niveau sur le plan astral ». Tel est le raisonnement des spirites. C'est ici que le P. Mainage intervient[1]: exiger des deux corps qu'ils soient au même niveau sur le plan astral, c'est, dit-il, « dire en termes équivalents, que le corps astral de l'esprit et le corps astral du médium sont égaux en nature, en pouvoir, en propriétés, et que, par suite, on peut indifféremment attribuer, à l'un ou à l'autre, le résultat des expériences ». Dès lors, le corps astral de

1. *La religion spirite*, p. 100, et sq.

l'esprit devient inutile, ce dernier n'a plus rien à faire, (et cela même dans l'hypothèse spirite) puisque le corps astral du médium *dégagé de son enveloppe* suffit à tout et peut retrouver facilement les trésors de connaissance qu'il a emmagasinés au cours de ses innombrables incarnations antérieures. Le malheur, pour les spirites, est que ce corps astral *envisagé dans le médium* est une impossibilité philosophique. Saint Thomas, au XIII[e] siècle, l'avait déjà dit. A la question LXXVI[e] de la I[a] Pars, il s'était demandé « si l'âme est unie au corps animal par l'intermédiaire d'un autre corps », voire même par l'intermédiaire de la « lumière » (effluves lumineux)[1]. Et il répondait que cela répugne à la notion d'unité substantielle. L'idée d'une âme unie à la fois et substantiellement à deux corps distincts est impensable et si le corps charnel est vivant (et il l'est, tous en conviennent), il est uni immédiatement à son âme comme la puissance à l'acte. Le corps astral, comme le « double » et l' « ombre » en honneur chez les peuples enfants, est une idée de primitif.

Pardon, interrompent les spirites, il est un fait. En effet, le « fluide vital » est un fait ; lui seul explique « l'extériorisation de la sensibilité » ; on l'a mesuré au biomètre, on l'a photographié, on l'a « matérialisé ». Or, ce fluide vital n'est autre que le corps astral. Doucement, répondons-nous ; que le « fluide vital », les « effluves odiques » existent, admettons-le, qu'il faille, pour les expliquer, admettre un corps astral, c'est tout différent. « Ces effluves, qui jaillissent de l'extrémité des pieds, des mains, etc..., ont tout l'air d'être émis par le corps matériel ». A quoi bon imaginer un autre centre d'émission? N'est-ce pas lui qui émet des effluves caloriques? Pourquoi n'émettrait-il pas les « effluves odiques »... si elles existent? Quant aux « matérialisations », nous savons ce qu'elles valent, depuis les expériences effectuées tout récemment en Sorbonne, sur l'initiative de M. Paul Heuzé, par quatre savants réputés : MM. Louis Lapicque, Georges Dumas, Henri Piéron et Laugier. Leur rapport, publié

1. Art. VII.

dans l'*Opinion*, s'il est consciencieux, n'est pas dépourvu de piquant.

Donc, le médium Eva, la Marthe Béraud de 1905, devait extérioriser une substance « douée de mobilité propre et capable de se modeler elle-même en membres ou en visages humains ». Ce devait être le corps astral matérialisé ou ectoplasme. Du 20 mars au 23 juin 1922, quinze séances eurent lieu, en Sorbonne, dans le laboratoire de physiologie de la Faculté des Sciences. Or, à deux reprises différentes, l'ectoplasme consentit à apparaître, mais dans quelles conditions! Laissons la parole aux rapporteurs : c'était « *une espèce de disque mince, d'apparence résistante, foncé, entouré d'une substance plus molle pendant en effilochures grisâtres et paraissant imprégnée de mucus. Le tout avait, hors de la bouche, environ* 6 *centimètres sur* 3... *La substance était entièrement inerte... Ainsi une substance que le médium fait sortir de sa bouche à la suite d'efforts prolongés qui ne peuvent physiologiquement être interprétés que comme des efforts de vomissement, substance n'ayant aucune mobilité propre et qu'il ravale presque aussitôt* (grandeur et décadence du corps astral!) *voilà ce que nous avons constaté à deux reprises, pendant un temps très court...* » Et les quatre savants de conclure avec le plus grand sérieux «... *en ce qui concerne l'existence d'un ectoplasme... nos expériences ont abouti à des résultats qui ne peuvent être considérés que comme entièrement négatifs.* » Donc pas d'ectoplasme, pas de corps astral, pas de réincarnés, pas de désincarnés! Avec tout cela croule lamentablement la Révélation, la Doctrine spirite[1].

Faut-il le regretter? Assez peu : car elle paraissait toujours trouble, souvent vieillotte, fréquemment contradictoire, ce qui alors, nous dit-on, est le fait d' « esprits inférieurs ou pince-sans-rire ». En réalité, et le P. Roure l'a montré dans les Etudes du 20 jan-

1. Se rappeler que le *Matin* ayant organisé au cours de l'année dernière un concours de « lévitation » a dû avouer, le 4 août 1922, que, « malgré l'attrait d'un prix de 50.000 fr..., le concours n'a pas manifesté la possibilité de réaliser réellement le phénomène *de lévitation* ». (*Matin* du 4 août).

vier 1922, la doctrine spirite n'est, la plupart du temps, qu'un écho affaibli des croyances religieuses et des opinions scientifiques en cours dans les milieux où vivent les spirites. Et cela s'explique si l'on se rappelle qu'elle est le fruit du « psychisme inférieur » du médium, où elle s'est accumulée avant d'être communiquée par lui aux guéridons tournants. Ainsi s'explique aussi la médiocrité poétique des esprits qui instruisaient V. Hugo. C'est le V. Hugo subconscient et inférieur qui interpellait maussadement le grand poète évoquant l'ombre de Molière et lui lançait à la figure des bouts de vers mirlitonesques ou des apostrophes insolentes : « *Rentre dans ton silence et souffle tes chandelles !* » Cet esprit, devait penser V. Hugo, avait peu d'esprit.

(*A suivre.*)

A. Girard,

Qu'est-ce que la foi ?[1]

Dieu nous appelle à partager sa vie.

Le mystère chrétien n'est que le mystère de la lente résurrection du monde humain à la « Vie éternelle » que le péché lui a fait perdre et qui lui est rendue par le Christ.

La « Vie éternelle» est bien autre chose que la nécessaire immortalité de nos âmes spirituelles. Immortalité n'est pas éternité. Dieu nous destinait et nous destine toujours à entrer dans *son* Eternité, dans sa vie à Lui. Ce que Jésus est venu apporter au monde déchu, c'est le droit à vivre divinement. La vraie vie chrétienne n'est autre chose que la sainteté. Or, la sainteté n'est pas un résultat d'ordre purement moral, obtenu par le seul effort humain. Elle est essentiellement un fait divin qui s'accomplit dans l'homme avec sa coopération. Et il suffirait au chercheur de bonne foi de lire quelque vie de saint bien faite pour pressentir, avant même d'étudier à fond les raisons de croire, que Dieu vit ici-bas dans les âmes humaines. Ni les vertus que les saints ont pratiquées, ni les états mystiques auxquels ils sont parvenus, ni le don des miracles dont ils furent si souvent gratifiés ne sont des fruits du monde que nous habitons. C'est ce pressentiment, devenu chez lui conviction raisonnée, qui a fait écrire à William James son livre sur l'Expérience religieuse.

En tous cas nul ne saurait comprendre le christianisme dans sa totalité — dogme, morale, liturgie — s'il n'admet, au moins à titre d'hypothèse provisoire dont l'exactitude peut être ensuite vérifiée, que l'humanité est destinée à vivre la vie même de Dieu, et cela non seulement après la mort, mais en ce monde, durant cette première et provisoire existence. Cette

1. Voir Revue, n° du 1er mars 1923, p. 674 sqq.

affirmation est le postulat essentiel de toute foi chrétienne.

Tout l'enseignement révélé gravite comme autour de deux pôles qui sont le dogme du péché d'origine et celui de la Rédemption.

Or, qu'est la chute originelle, sinon la perte, par le chef responsable de notre race, de ce principe de vie surhumaine qui lui avait été départi, qu'il devait nous transmettre comme un héritage et par lequel nous devions être parfaits de la perfection même de notre Père qui est dans les cieux?

L'état violent dont souffrent nos natures, perpétuellement déchirées entre des désirs contraires, partagées entre les aspirations morales les plus hautes et les plus viles passions, n'est-il pas le résultat de ce « cataclysme d'ordre moral »[1] dont l'humanité est issue et qui l'a fait sortir de la voie dans laquelle Dieu l'avait placée?

La Rédemption de l'homme par le Christ-Dieu s'explique, dit la théologie, dès que l'on admet que l'injure faite par la Terre à son Créateur devait être réparée d'une manière adéquate. Mais comme on en saisit mieux la convenance profonde si la race prévaricatrice avait une destinée divine et si c'est pour lui rendre cette destinée que le Verbe est descendu en la chair! Le dogme de l'Incarnation de Dieu sur la terre paraîtra toujours disproportionné à qui ne se souvient pas que la terre n'est, que le lieu d'épreuve d'une créature appelée à y faire l'essai de la vie divine. Quant au système sacramentaire, qui donc en comprendra jamais le but, la raison d'être, s'il n'a bien vu tout d'abord la nécessité pour chacun d'entre nous de recevoir d'une manière certaine quoique voilée (la seule qui convienne à cette vie d'épreuve, nous le verrons), la Vie ÉTERNELLE dont le péché nous avait tari la source et que le Christ nous a rendue?

La morale chrétienne elle-même est fonction de ces deux dogmes fondamentaux, et partant, du postulat de notre vocation divine.

1. Le mot est de Charles Renouvier.

Elle n'a pas pour seul but, comme la morale dite « naturelle », de régler les différentes tendances qui sont en nous et de les perfectionner. Elle trouve ces tendances à l'état anarchique ; il en est certaines qu'elle doit combattre ; et elle avoue ne pouvoir les combattre victorieusement sans la grâce — sans la vie de Dieu. La morale chrétienne est essentiellement *réformatrice* et *surnaturelle :* réformatrice, parce que notre nature contient des déviations d'ordre spirituel, et surnaturelle parce que ces déviations, survenues à la suite de la perte de la grâce, ne peuvent être guéries que par le retour dans l'âme de la grâce.

Et enfin, qui ne sait que la béatitude n'est autre chose que l'épanouissement sans fin de la vie divine commencée par l'homme dans le temps, tandis que la damnation est essentiellement la privation de cette même vie chez des êtres qui lui étaient destinés et qui se sont refusés à elle.

La vie de Dieu prêtée à l'homme, perdue par lui et restituée à sa race par le Christ : tel est, en un raccourci extrême, le mystère chrétien.

Or, il s'agit de savoir maintenant en quoi peut bien consister pour nous cette participation à la vie intime, prsonnelle de Dieu, — qui doit commencer ici-bas pour atteindre dans l'éternité sa plénitude.

Ce ne peut être dans l'accroissement de nos forces corporelles. Personne ne l'a jamais pensé. Dieu n'a pas de corps et ce n'est point par le perfectionnement des dons physiques que nous avons reçus de Lui que nous pouvons avoir part à l'existence qui lui est propre.

Ce ne peut être non plus par le *simple progrès* — si grand qu'on le puisse rêver, — de la vie spirituelle dont notre nature est douée. Si parfaite qu'elle puisse jamais être, la vie spirituelle inhérente à notre nature ne saurait d'aucune façon *devenir divine*. Elle évolue dans le domaine du créé. La nature de l'homme n'est pas la nature de Dieu.

Et cependant si l'être humain doit entrer dans le domaine de l'éternel et de l'incréé, ce doit être avec

quelque faculté qui lui appartienne ; ce doit être même avec ce qui le caractérise, le fait homme : faute de quoi ce ne serait plus lui qui serait « divinisé ». Il disparaîtrait pour faire place à un être nouveau.

Le premier mot que dit à notre sujet l'Ecriture laisse entrevoir dans quel sens le problème peut être résolu. La Genèse enseigne en effet que nous fûmes créés « à l'image et à la ressemblance » de Dieu, et tout le monde sait en quoi consiste cette ressemblance entre le Créateur et nous. Nous sommes doués d'intelligence, et par suite de liberté. Alors que l'univers matériel, au grand effroi de Pascal, demeure privé d'intelligence, nous appartenons, nous, à la catégorie des êtres capables de comprendre et de vouloir. Il y a donc en nous, dans notre nature, un élément qui nous rend « déiformes » selon le mot du concile de Trente. C'est cet élément — notre intelligence, notre volonté, — qui transposé en un état supérieur par Celui même qui l'a créé, fera dépasser à l'homme, sans supprimer sa qualité d'homme, les limites de sa vie naturelle, et lui permettra d'accéder à une participation véritable de la vie de Dieu.

La grâce est chargée d'opérer cette transposition. Elle est un rayonnement de l'Etre divin qui pénétrant l'esprit qui est en nous l'anime d'une vie nouvelle sans porter atteinte à celle qu'il possède déjà. Notre âme, selon l'Ecole, est la forme de notre corps. La grâce à son tour devient l'âme, — la forme, si l'on veut, — de notre âme. Par nature, nous pensons, nous aimons, nous jouissons d'une manière humaine ; par le don de la grâce, nous serons admis à penser, à aimer, à jouir comme Dieu pense, aime, et jouit. Le passage de notre façon strictement humaine de connaître et d'aimer à une participation réelle de la connaissance et de l'amour qui sont en Dieu marquera notre entrée dans la vie « surnaturelle ». C'est ce que dit en son beau langage la théologie catholique quand elle affirme que Dieu, par le don qu'il nous fait de la vie surnaturelle, nous donne part à *la vision dont il se voit et à l'amour dont il s'aime.*

Cette vision et cet amour — ainsi que le bonheur dont ils sont la source, — ne seront achevés pour nous qu'au ciel. Ils constitueront essentiellement notre béatitude. Mais sur la terre, nous devons déjà y être initiés, et c'est même à la condition de les avoir délibérément reçus et expérimentés en ce monde, que nous acquérons le droit de jouir après la mort de leur plein épanouissement. Au juste, la vie présente ne nous est prêtée par Dieu *que pour Lui dire si nous voulons, ou non, vivre sa vie.* Le pouvoir que nous avons ici-bas de nous livrer à la grâce ou de nous refuser à elle confère à notre première existence son caractère tragique, sa formidable portée. Car en réalité la liberté que Dieu nous laisse de répondre dans un sens ou dans l'autre à son offre sublime n'est qu'une liberté de fait une simple possibilité, non une liberté de droit. Lui ne peut pas avoir voulu en vain et nous lui appartenons tout entiers. Nous n'avons pas le droit de nous soustraire à l'exécution de son dessein magnifique. Nous devons lui dire : oui. Tout être qui dit : non, à Dieu, qui use de sa liberté pour se refuser à une de ses volontés absolues et manifestement exprimées, ne peut que périr, que tomber dans cette marge effroyable du créé que Jésus Lui-même a nommé : l'enfer.

Appelés donc, dès notre existence terrestre, à faire l'essai de la vie divine, il nous faut avoir part d'une certaine manière — *modo inchoativo*, — à la « Vision dont Dieu se voit », source de l'amour sont il s'aime : faute de quoi, pas la moindre possibilité en nous de vie « surnaturelle ».

Or, si Dieu, dès ce monde, se montre à nous tel qu'il est, sans voile, s'il nous donne telle quelle sa propre vision, c'en est fait de l'épreuve. Tout en demeurant libres — nous le sommes pour toujours, — nos âmes sont à tout jamais conquises. C'est à proprement parler, sur la terre, le Ciel.

Il faut donc que Dieu nous initie aux secrets de sa vie intime par un autre moyen que celui de la vision directe. Ce moyen devra être une vraie connaissance divine, — seule capable de fonder en nous l'amour

spécifiquement divin ; mais cette connaissance devra nous laisser libres de l'accepter ou de la refuser, de l'augmenter en nous ou de la laisser décroître ; elle devra nous laisser libres même de la laisser périr tout à fait. Jusqu'à la fin de l'épreuve terrestre nous devons jouir de cette liberté magnifique et terrible qui peut à notre gré nous sauver ou nous perdre. C'est la seule raison d'être de notre passage dans le temps. Et puisque la lumière qui est en Dieu, quand elle vient en nous, nous sauve, nous arrache aux ténèbres où le péché nous a plongés, nous fait commencer notre vie éternelle, nous devons toujours ici-bas demeurer libres de la recevoir, de la posséder. A aucun moment elle ne doit violenter nos âmes.

Tel est le problème.

Dieu le résout en nous donnant, à l'origine de toutes ses grâces, celle de la foi.

La foi est le moyen mystérieux employé par Dieu pour nous initier *en quelque manière* dès ici-bas à la vision dont il se voit et fonder en nous sa vie, mais de telle sorte que cette grâce, comme toute autre grâce *gratum faciens*, loin de forcer notre acceptation, attend pour accomplir en nous son œuvre notre libre coopération.

La foi est exactement la connaissance dont Dieu se connaît, prêtée à l'homme d'une manière partielle et transitoire, appropriée aux conditions de son existence d'épreuve, et qui lui permet de commencer de vivre ici-bas, dans la mesure où Dieu le juge utile et où l'homme le veut, la vie surnaturelle et divine qui est sa véritable vocation.

Voyons maintenant avec quelque détail ce qu'est cette connaissance intime de Dieu offerte à l'homme « in via ». Voyons en quoi consiste la grâce de la foi, la foi *ex parte Dei*, L'OFFRE DE LA FOI. Car il nous faudra étudier ensuite comment l'homme accepte cette grâce et coopère à son action. Il nous faudra considérer la foi *ex parte hominis*, en tant que reçue, développée, ou négligée et même combattue par l'âme humaine.

*
* *

La foi vient à nous par deux grands chemins.

Dieu pour se révéler surnaturellement à nous emploie deux grands moyens; il nous instruit de deux manières différentes qui se complètent l'une l'autre.

D'abord il nous enseigne, il nous parle, ou mieux, nous fait enseigner, nous fait parler en son nom —; ensuite, il nous éclaire intérieurement et nous dispose par là à accepter cet enseignement et à le comprendre *surnaturellement*.

Un enseignement extérieur, public, énoncé en langage humain, que tous peuvent entendre — après avoir reconnu par des signes certains son origine divine; une grâce secrète, particulière à chaque âme et que l'Esprit-Saint lui ménage suivant ses correspondances et ses besoins, telles sont les deux grandes voies par lesquelles s'achemine vers nous la lumière divine.

Dieu d'abord nous enseigne. Il nous envoie ses prophètes: le peuple d'Israël, le Christ-Jésus, l'Eglise, sont dans le monde les hérauts des secrets de Dieu.

Ils se présentent à nous avec certains caractères qui prouvent l'authenticité de leur mission: Israël, Jésus-Christ, l'Eglise, font des miracles. Israël est le peuple dont l'histoire sans le miracle ne s'explique point. Jésus est l'homme qui s'est lui-même ressuscité. L'Eglise, l'Eglise authentique, celle des Apôtres et de Rome, est de toutes les religions qui se réclament du Christ, la seule où se font TOUJOURS des miracles. Le miracle aujourd'hui comme hier trace ici-bas la route de Dieu. Où il se manifeste, Dieu se trouve, Dieu agit, Dieu parle ou va parler[1].

Les envoyés de Dieu accomplissent des miracles, puis ils s'acquittent de leur mission: ils annoncent les mystères divins. C'est la Révélation. Israël et Jésus l'ont faite. L'Eglise la conserve et la répand.

1. Nous apprendrons, vers la fin de ce travail, à distinguer le vrai miracle, des prodiges diaboliques, ou des faits extraordinaires que les « forces inconnues » de la nature peuvent produire.

Tel est le premier moyen que Dieu emploie pour nous découvrir ses secrets : un enseignement extérieur, prouvé divin par le miracle.

A lui seul, cet enseignement ne saurait instaurer en nous l'intelligence divine des mystères.

Les mystères qui sont en Dieu dépassent infiniment et l'expression humaine qui a servi à nous les transmettre, et la portée même de nos intelligences qu'ils viennent éclairer. Les prophètes, le Christ lui-même, ont parlé des choses éternelles dans le langage de la terre et du temps : la théologie apporte le mot propre ; elle dit que la révélation nous parvient en langage « analogique ». Jésus et les prophètes ont pris dans le cadre de notre vision d'ici-bas les signes par lesquels nous pouvons être initiés à la connaissance qui est en Dieu. Ils ont exprimé dans la langue que notre pensée a faite la pensée de Dieu. Ils ont parlé son Verbe à l'aide du nôtre. Leur message est une traduction ; traduction irréprochable et fidèle — est-il besoin de le dire — mais traduction tout de même. Et pour qu'à travers ces signes humains notre esprit ait quelque part de la lumière divine qu'ils doivent nous apporter, il faut que Dieu lui-même ajoute pour ainsi dire à notre faculté de comprendre quelque chose de la sienne ; et *c'est précisément en cette admission de notre intelligence à une certaine parenté, à une sorte d'affinité avec l'intelligence divine, que réside à proprement parler la grâce de la foi.* Cette élévation, cette transposition de notre faculté de connaître au diapason de l'intelligence divine est à ce point nécessaire que sans elle il ne peut pas y avoir de foi du tout, au sens surnaturel du mot. Sans elle deux choses seulement peuvent exister : 1° la certitude humaine que la révélation a eu lieu, que Dieu a parlé ; 2° l'intelligence humaine de la formule au moyen de laquelle la vérité divine nous est révélée. Mais il n'y a pas, il ne peut pas y avoir intelligence surnaturelle de la vérité qui est en Dieu ; par suite, il n'y a pas de commencement possible de la vie divine en l'homme. Son esprit se sent irréductiblement étranger aux choses que le Christ a dites, que l'Eglise

enseigne ; c'est *une lumière qui ne l'éclaire pas*, sur laquelle lui-même n'a pas prise, tel le soleil pour les yeux de l'aveugle-né, malgré tout ce que peuvent lui en dire ceux qui jouissent de la vue.

En même temps qu'elle éclaire divinement l'intelligence, la grâce de la foi incline la volonté à accepter le mystère qui malgré tout demeure mystère, mais dans lequel, assistée de Dieu, l'âme tout entière se plonge avec délices comme dans une nouvelle atmosphère qui lui serait devenue connaturelle. De là vient que les saints, ceux en qui Dieu vit abondamment, se trouvent si pleinement à l'aise dans la contemplation des mystères de la foi, tandis que les impies, les orgueilleux surtout ceux en qui Dieu ne vit pas, y répugnent si fort. De là vient aussi, hélas ! que les médiocres, les tièdes — qui sont aujourd'hui légion dans l'Eglise de Dieu, — se trouvent à l'égard de ces mystères dans une situation difficile et gênée...

Un enseignement public, donc — le même pour tous, — et une grâce particulière à chaque âme, et qui varie suivant les dispositions de ces âmes et les décrets de Dieu : c'est en quoi consiste, *ex parte Dei*, le don inestimable de la foi.

Est-il besoin de faire remarquer que ces deux éléments complémentaires[1] se prêtent un mutuel concours et sont aussi nécessaires l'un que l'autre pour résoudre le problème que nous avons posé tout à l'heure, à savoir que l'homme doit être initié à la lumière de Dieu sans être fasciné par elle, sans être fixé avant l'heure dans sa contemplation.

La grâce intérieure ne révèle pas les mystères : elle donne seulement puissance à l'intelligence pour dépasser ses facultés ordinaires de connaître et pour pénétrer dans le domaine de la vérité surnaturelle. C'est une lumière diffuse, quelquefois très intense, mais qui ne précise rien, ne décrit rien, ne montre pas, ne découvre pas.

L'enseignement extérieur, lui, décrit, précise, mon-

1. Au sens rigoureux que donne à ce mot la géométrie.

tre. Il formule expressément ce que tous doivent savoir. Sans lui il faudrait pour chaque âme une révélation complète ; — et encore chacun courrait-il le risque de s'illusionner, de prendre pour les inspirations d'en haut les conceptions de son propre esprit. L'enseignement extérieur fait l'unité et la sécurité de la foi. Mais à lui seul cependant, sans la grâce intérieure, il serait radicalement incapable de faire naître, dans l'âme, la moindre lueur surnaturelle. Au contraire lui et la grâce unis ensemble, révèlent les mystères divins et ils les révèlent *exactement de la façon dont il fallait que l'homme les connût durant sa vie d'épreuve.* Ils lui offrent toute la vérité surnaturelle qu'il doit déjà savoir ; mais celui-ci reste libre : d'abord de prêter attention à l'enseignement qui lui est donné ; puis d'y croire ; enfin il demeure libre, toujours libre, durant toute sa vie mortelle, d'augmenter ou de diminuer, ou même de perdre cette grâce intérieure par laquelle seulement, en vérité, son esprit peut avoir accès à la lumière de Dieu.

Il faut dire enfin qu'une certaine proportion est nécessaire entre ces deux éléments. Plus sublime est l'aspect de vie divine que découvre la révélation extérieure, plus puissante doit être la grâce intérieure qui éclaire l'âme et lui rend accessible cet enseignement. Autrement la révélation demeure pour nos esprits d'autant plus ténébreuse qu'elle est plus profonde. Nous verrons bientôt l'importance de cette observation.

Voilà donc, envisagée d'un coup d'œil d'ensemble, dans ses deux éléments complémentaires la grâce de la foi. C'est la foi offerte, proposée par Dieu, la foi à son point de départ, si l'on veut. A proprement parler ce n'est pas encore la foi. Qui dit foi, dit croyance. Pour qu'il y ait croyance il faut que la vérité proposée à l'esprit soit acceptée par lui. Pour qu'il y ait foi chez l'homme, il est nécessaire que l'homme agrée l'offre de la lumière divine. Il doit prêter volontairement son intelligence à Dieu, écouter docilement l'enseignement révélé, coopérer à la grâce intérieure qui l'accompagne, donner à la vérité surnaturelle son

assentiment, selon le mot théologique. Alors seulement, l'offre divine atteint son but, aboutit à son terme. Alors seulement il peut y avoir et il y a foi.

Il nous reste donc à examiner ces actes par lesquels l'homme prêtant volontairement son intelligence à Dieu pour être éclairée par Lui, adhère librement à l'éternelle Vérité et devient surnaturellement croyant.

Mais nous pouvons dès maintenant répondre à la question que nous nous sommes posée dès le début de cette étude : Pourquoi la foi? C'est ce que nous nous proposons de faire prochainement.

(*A suivre*)

M. Berthau.

Christianisme et Humanisme au IVe siècle

(*Suite et fin*[1])

En Orient, le mouvement qui portait les esprits vers la culture profane était encore plus puissant qu'en Occident, et durant la seconde moitié du quatrième siècle, il trouvait ses apologistes dans la personne des Cappadociens. Ceux-ci, saint Basile, saint Grégoire de Nazianze, saint Grégoire de Nysse, chacun avec son tempérament particulier, « sont parmi les hommes qui ont le mieux su converser avec les hommes, et donnent à ce titre une heureuse idée de ce que devenait l'idéal grec fondu dans l'idéal chrétien[2]. » Tous les trois ils appartiennent à des familles chrétiennes de longue date ; tous les trois aussi, ils ont passé, au temps de leur jeunesse, par les écoles de rhétorique, et ils sont initiés à tous les attraits de la sagesse humaine. L'un d'eux au moins, Grégoire de Nysse, a même failli abandonner l'Eglise pour le siècle, et l'Evangile pour les traités des rhéteurs. Aussi ne faut-il pas s'étonner s'ils aiment passionnément cette civilisation hellénique à laquelle ils doivent le meilleur de ce qu'ils sont du point de vue humain.

Sans doute il leur arrive parfois de se défier. A son entrée dans les ordres sacrés, Basile écrit à Libanius pour lui dire qu'il a oublié toutes les finesses de la culture grecque au contact de la grossièreté biblique ; et il déclare à son ancien maître qu'il dit adieu désormais à toutes les recettes des sophistes[3]. Grégoire de Nazianze a des paroles terribles contre les prêtres qui transforment les Eglises en écoles ou en salles de spectacle : « J'en vois beaucoup, écrit-il, parmi ceux qui détiennent les charges sacerdotales, encombrer de leurs artifices notre piété, elle jadis si simple et si sobre, et transporter de la place publique dans les

1. Voir *Revue Apologétique* n° du 15 avril 1923, p. 82 sqq.
2. P. Rousselot et J. Huby, *Le christianisme et l'âme antique*, dans J. Huby, *Christus*, Paris 1912, p. 794.
3. Basile, *Epist.* 335.

lieux saints, d'un théâtre accessible à tous dans des assemblées strictement limitées, des discours politiques d'un nouveau genre. Aussi y a-t-il, si j'ose dire, deux scènes dont l'une diffère de l'autre en ce que la première est ouverte à tous, la seconde à quelques initiés seulement ; qu'on rit sur la première et qu'on honore la seconde ; qu'on appelle l'une scène de parade, et l'autre scène spirituelle[1]. » Ailleurs, il bafoue ceux qui n'ont appris que la coquetterie du style, science aussi vaine que vide, obtenue à l'aide de gesticulations et de coups de gorge[2] ; et il déclare encore : « Vous qui vous occupez de littérature, n'ayez pas en elle une confiance excessive : ne soyez pas plus sages qu'il ne faut ; ne désirez pas une victoire de mauvais aloi en toutes choses ; mais souffrez qu'il y ait des cas où vous acceptiez une défaite honnête. Prenez garde que votre instruction ne soit pour vous un instrument de mort ; veillez à ce qu'elle soit un instrument de justice[3]. »

Ce sont là de très nobles paroles, et l'expression de très nobles sentiments. Si amoureux qu'ils soient de la beauté antique, les Cappadociens lui préfèrent infiniment la vérité apportée aux hommes par le Christ et transmise par l'Eglise. Mais ils croient que l'une et l'autre sont faites pour s'accorder. Tout le monde connaît le discours, ou plus exactement le petit traité dans lequel saint Basile se propose de répondre à la question : quelle utilité les jeunes gens peuvent-ils retirer de la lecture des auteurs profanes? Le seul fait qu'un tel problème soit posé par un orateur chrétien montre le chemin parcouru depuis les intransigeances farouches de Tertullien[4]. Pour trouver un parallèle satisfaisant à l'homélie de Basile, il faut relire l'opuscule qu'avait jadis consacré Plutarque au même sujet. Le philosophe de Chéronée y donne des solutions

1. Grégoire de Nazianze, *Orat.* 36.
2. *Id. Carm.* 110 ; PG. XL. 1037.
3. *Id. Orat* 19. Cf. M. Guignet, *Saint Grégoire de Nazianze et la rhétorique*, Paris 1911, p. 43-70.
4. Cf. H. Eickhoff, *Zwi Schriften des Basilius und Augustinus als geschichtliche Dokumente der Vereinigung von Klassischen Bildung und Christentum*, Schleswig, 1897.

voisines de celles que retrouve, si longtemps après lui, l'évêque chrétien. L'un et l'autre sont d'accord pour déclarer que les auteurs profanes, s'ils renferment du poison, contiennent aussi du miel et qu'il importe seulement de savoir faire son choix. Au reste, si Basile recommande à ses jeunes lecteurs de fréquenter les poètes et les philosophes païens, ce n'est pas seulement à cause de la perfection de la forme à laquelle sont parvenus ces auteurs; c'est aussi, et il faut le souligner, à cause des exemples de vertu, à cause des enseignements moraux qu'ils sont capables de donner. Tel qui ne pourrait pas du premier coup entreprendre l'étude de la Sainte Ecriture, trouvera dans les poètes des leçons qui le prépareront à mieux admirer les exemples du Sauveur et des saints. Tout cela est dit avec beaucoup de finesse et de bon sens. On s'aperçoit sans peine que Basile parle ici d'expérience, et que lui-même a longuement fréquenté ces auteurs profanes, dont il recommande l'étude aux jeunes chrétiens de son temps.

Saint Grégoire de Nazianze n'éprouve pas une moindre admiration pour la culture antique. Avec quelle âpreté ne reproche-t-il pas à Julien l'Apostat ses mesures contre les maîtres chrétiens: « Puissent-ils partager mon indignation, tous ceux qui aiment l'éloquence et cultivent les lettres, car je ne nierai pas que je suis de ce nombre. J'abandonne aux autres tout le reste, richesses, naissance, gloire, puissance, tout ce qu'on estime sur la terre, et qui ne procure que des satisfactions vaines et chimériques. L'éloquence, voilà ce à quoi je tiens. Non, je ne regrette pas les voyages sur terre et sur mer entrepris pour l'acquérir. Puissé-je, moi et mes amis, posséder une parole puissante? Après ce qui passe avant tout, après ce qui est divin, après les espérances de la foi, c'est la première chose à laquelle j'aie tenu et à laquelle je tienne encore[1]. » Plus caractéristique est encore, s'il est possible, l'éloge funèbre de saint Basile: « Je crois, y écrit Grégoire de Nazianze, que tous les hommes de sens conviennent

1. Grégoire de Nazianze, *Orat.* 4; cf. *Orat.* 36.

que l'éducation parmi nos biens tient le premier rang ; et non pas seulement la plus noble, la nôtre, qui dédaigne toutes les ambitieuses parures des discours, pour ne s'attacher qu'au salut et à la beauté de la pensée ; mais aussi celle du dehors que la plupart des chrétiens repoussent comme un piège, un danger, un obstacle qui nous rejette loin de Dieu, par erreur de jugement. De même que le ciel, la terre, l'air et tout ce qu'ils renferment, pour être mal compris par des hommes qui, à la place de Dieu, honorent les créatures de Dieu, n'en sont pas pour cela à mépriser : au contraire nous y recueillons tout ce qu'ils offrent d'avantages pour la vie et pour l'utilité, et nous évitons tout ce qui est dangereux, sans dresser en face du Christ la créature à l'imitation des insensés ; mais des œuvres, nous élevant à la connaissance de l'ouvrier, et, comme dit le divin apôtre, amenant au Christ toute pensée captive... ; de même aussi, nous prenons là tout ce qui peut nous porter à l'étude et à la contemplation ; mais tout ce qui conduit aux démons, à l'erreur, à l'abîme de perdition, nous le rejetons ; sauf que même de ces choses nous tirons profit pour la piété, car du mal nous apprenons à tirer le bien, et de leur faiblesse nous faisons la force de notre doctrine. Il ne faut donc pas mépriser la science parce que quelques-uns en jugent ainsi ; il faut plutôt considérer comme ignorants et sans culture les gens qui se comportent de la sorte, et qui voudraient voir tout le monde semblable à eux, pour que dans la masse leur cas fût inaperçu et que leur ignorance s'épargnât des reproches[1]. »

Tels étaient les principes. Ces principes, les Cappadociens les appliquent avec magnificence. Ils méprisent, comme des chrétiens doivent le faire, la dialectique qui s'épuise à raisonner dans le vide ; la rhétorique qui se pare du vain cliquetis des formules sonores. Ils ne parlent ou ils n'écrivent que lorsqu'ils ont quelque chose à dire ; et en cela ils se montrent les frères ou les fils de ces premiers écrivains chrétiens,

1. *Id. Orat.* 43 *in laudem Basil* 11.

qui sans préoccupation du style, rédigeaient en un langage abrupt et rocailleux des lettres pleines de chaleur ou des discours riches d'une vie intense. Mais ils aiment la beauté du langage, l'harmonie des phrases rythmées, la perfection de la forme ; ils admirent les modèles de beauté pure que leur a légués l'antiquité classique ; et s'attachent à faire, sur les nouveaux pensers de leur foi, des livres dignes des vieux maîtres. Ils sont philosophes, orateurs, ou poètes. Ils connaissent les théories des genres littéraires, ils les acceptent et ils les appliquent. Les discours funèbres de Grégoire de Nazianze sont rédigés selon les formules tracées dans les manuels de rhétorique[1] ; ses lettres sont écrites d'après les règles en usage, et lorsqu'on s'adresse à lui pour connaître la théorie du genre épistolaire, il satisfait le vœu de son correspondant en lui envoyant non seulement les préceptes demandés, mais une collection de lettres de Basile susceptibles de lui servir de modèles[2].

Autant faut-il dire des traités de saint Grégoire de Nysse ; et celui-ci est encore plus docile que son frère et que son ami à suivre les recommandations données dans les écoles : il raisonne en sophiste ; ses démonstrations s'enchaînent selon les exigences de la logique la plus rigoureuse, et parfois souffre-t-on en le lisant de le trouver si étrangement asservi à des règles qui n'avaient pas été faites pour lui[3]. Les longues suites de raisonnements qui constituent la trame du discours catéchétique par exemple laissent peut-être une impression pénible, car on y retrouve à peine ce qui fait la vie du christianisme, et l'on y sent trop par contre l'effort du dialecticien pour obéir aux lois jadis apprises de la bouche du rhéteur. Malgré tout, ce disciple fidèle qu'est le Nysséen ne laisse pas d'émotionner quelque peu, car il se soumet à une rude discipline ; et grâce à son obéissance, la philosophie profane devient apte à exprimer, tant bien

1. Cf. M. Guignet, *op. int.* p. 286-319.
2. Cf. M. Guignet. *Les procédés épistolaires de saint Grégoire de Nazianze, ceux de ses contemporains.* Paris 1911.
3. Cf. L. Méridier, *L'influence de la seconde sophistique sur l'œuvre de Grégoire de Nysse ;* Paris 1906.

que mal, les dogmes chrétiens. Plus qu'aucun de ses devanciers, Grégoire de Nysse a besoin d'expliquer et de comprendre : il se trompe souvent dans ses théories hasardées ; mais il ouvre des voies où ses successeurs pourront s'engager avec une sécurité plus grande. A Eunomius et aux Ariens, qui avaient jusqu'alors comme le monopole de la dialectique, il emprunte leurs propres armes ; et il montre l'usage que l'orthodoxie peut faire de ces armes lorsqu'elles sont maniées par un bon combattant.

Entre Grégoire de Nazianze, orateur et poète, et Grégoire de Nysse, philosophe et dialecticien, Basile fait plutôt figure d'homme de gouvernement. La littérature n'est pas son fort ; et l'on dirait qu'il n'écrit que contraint et forcé. Mais lorsqu'il prend le calame, il se souvient qu'il a été lui aussi le disciple des rhéteurs, et il tient à appliquer les règles de l'art classique. Sa langue est celle de ses contemporains, et l'on ne saurait penser à la comparer à celle de Thucydide ou de Démosthène ; elle n'en reste pas moins remarquable par sa pureté : c'est vraiment un classique, dans tous les sens de ce mot, qui recommande aux jeunes gens la lecture des classiques..

Après les Cappadociens, saint Jean Chrysostome réalise lui aussi à la perfection l'union du christianisme et de l'hellénisme. Il a été comme eux l'élève des rhéteurs fameux, et il en a appris l'art de construire un discours et de bâtir une période. Ses homélies, aussi bien que ses discours d'apparat, sont dignes des plus beaux modèles de la Grèce antique. On y sent parfois le travail ; certaines comparaisons, certaines figures ont quelque chose de précieux et d'affecté qui laisse pressentir la décadence. Mais parce que Jean Chrysostome est un grand chrétien en même temps qu'un grand orateur, ses défauts choquent à peine le lecteur qui se laisse entraîner autant par la noblesse de la pensée que par la richesse du style : il faut presque y réfléchir pour les apercevoir ; et c'est là un privilège réservé à bien peu d'écrivains.

Ceux que l'on vient de dire sont les plus grands.

Leurs contemporains ou leurs successeurs, Amphiloque d'Iconium, Antiochus de Ptolemaïs, Sévérien de Gabala, Basile de Séleucie, Asterius d'Amasée, et d'autres encore, sont loin de les valoir. Parce qu'ils ne sont pas assez soutenus par le talent, ni surtout par l'ardeur de la foi conquérante, ils se montrent trop souvent des écoliers dociles à appliquer les règles apprises sur les bancs des écoles. On admirait beaucoup, de leur vivant, l'éloquence un peu mièvre de ces orateurs, qui sacrifiaient à toutes les faiblesses d'une époque impuissante à comprendre la vraie beauté. Nous goûtons moins, nous autres, tous ces fastueux discours d'apparat, ces phrases ornées et ces pointes subtiles, où l'âme ne transparaît pas, et où les idées mêmes s'enchaînent selon les recettes d'un art de commande. Mais si l'on veut les apprécier à leur juste mesure, ce n'est pas aux œuvres des grands Cappadociens ou de saint Jean Chrysostome qu'il faut les comparer. C'est aux déclamations des rhéteurs de la fin du paganisme, de ceux qui restaient malgré leur impuissance, les maîtres toujours écoutés de l'art de bien dire. Rien n'est plus vide, rien n'est plus creux que de tels morceaux : le cliquetis des mots ne peut dissimuler la ruine de la pensée ; et les plus sonores des orateurs chrétiens restent incomparablement supérieurs aux derniers auteurs païens, grâce à la foi qui tout de même les inspire, et sait au moins de temps à autre les entraîner.

Ainsi s'achève, vers la fin du IVe siècle et le début du Ve, le grand combat entre le christianisme et l'hellénisme. Après avoir été pendant longtemps méprisée ou repoussée, la culture grecque est reçue comme l'auxiliaire de la foi ; et les meilleurs esprits se rendent compte des services qu'elle est capable de rendre pour la conquête des esprits. A l'école des rhéteurs, les jeunes chrétiens apprennent l'art de bien parler et d'écrire ; ils s'attachent à reproduire les formes par-

faites d'un style légué par les générations disparues; ils continuent les meilleures traditions de la Grèce et de Rome; et dans la décadence qui vient, ils sont les derniers représentants de l'humanisme. Par un étrange renversement des choses, c'est grâce surtout aux écrivains chrétiens qui la littérature a survécu aux anciennes institutions d'un monde qui s'en allait. Entre saint Ambroise et Symmaque, entre saint Jean Chrysostome et Libanius, le parallèle n'est-il pas saisissant; et n'est-ce pas le chrétien qui réalise en lui-même le meilleur type de l'humanité?

Peut-être serait-on tenté cependant de regretter les temps, où sans se préoccuper de la beauté des phrases et de l'harmonie du style, les écrivains chrétiens composaient des œuvres vivantes, qui n'étaient que des œuvres. De tels regrets seraient assez superflus. Une fois que la paix eût été rendue à l'Eglise, et que le christianisme put librement se développer au milieu des hommes, il fallut bien qu'il eût recours aux moyens humains pour communiquer partout le don de Dieu. Les Pères de l'Eglise, d'Origène à saint Augustin, aiment à rappeler l'exemple du peuple juif, qui, à sa sortie d'Egypte emporte pour son usage les vases d'or et d'argent de ses ennemis; et ils comparent la sagesse profane à ces ustensiles dérobés[1]. Nous pouvons retenir la comparaison et la leçon. Si les chrétiens du IV^e^ siècle n'ont pas craint d'emprunter à la Grèce ses formes littéraires, s'ils se sont montrés soucieux de beauté et d'harmonie, c'était afin de gagner au Christ un plus grand nombre d'âmes. A leur exemple, ne devons-nous pas nous efforcer de devenir plus hommes, pour devenir plus chrétiens: *donec occurramus omnes in virum perfectum*, voilà la part de l'humanisme; mais il ne s'agit pas de s'arrêter là; et nous devons compléter la citation: *in mensuram aetatis plenitudinis Christi;* car c'est pour faire grandir le Christ en nous et dans les autres que s'accomplit tout notre labeur.

Lille GUSTAVE BARDY.

1. AUGUSTIN, *De doctrina christ.* II, 40.

Chronique Artistique

(Suite et fin)[1].

C'est à M. Louis Gillet qu'a été confiée la tâche délicate d'écrire, pour l'*Histoire de la nation française*, l'unique volume consacré à l'*Histoire des arts*[2]. Ce choix ne peut manquer d'être approuvé par le grand public, auquel l'ouvrage est destiné; et l'on nous permettra d'ajouter qu'il sera particulièrement bien accueilli dans les milieux catholiques, où M. Louis Gillet, comme l'auteur de l'*Histoire religieuse*, jouit d'une large sympathie. Nous avons signalé naguère avec plaisir son *Histoire artistique des Ordres mendiants*, et il n'y a pas si longtemps qu'il faisait, à l'Institut catholique de Paris, une série de remarquables conférences sur l'Histoire de l'Art. On attendait donc avec intérêt l'ouvrage de fond qu'il vient d'écrire, sur un sujet qu'il connaît si bien.

M. Louis Gillet l'intitule « Histoire des Arts »; entendez par là qu'il ne s'est pas borné à l'architecture et aux arts plastiques, mais qu'il traite de toutes les branches de l'art, y compris la musique, à quoi sont consacrées les cinquante dernières pages du volume. C'est une gageure, dira-t-on; surtout à une époque où l'histoire de l'art s'est si prodigieusement enrichie. M. Gillet a prouvé que non; car il a réussi à composer sur cet immense sujet un livre suffisamment complet et parfaitement à jour. Son *Histoire de l'Art* offre la sécurité du manuel sans en avoir la sécheresse; également riche d'idées générales et de notations précises, elle est tout entière animée d'une langue alerte et colorée, semée de formules saisissantes et de lumineux raccourcis, qui lui communiquent un entrain irrésistible. Rien de rébarbatif, ni de trop technique; l'appareil scientifique est abandonné aux ouvrages spéciaux; on avance sans peine dans une belle lumière, mais on peut avoir confiance, car, si l'érudition se cache, on la sent partout, comme ces sources que leur végétation trahit.

Je ne parlerai pas de la musique et ne ferai que quelques allusions à la peinture; la première n'est pas de

1. Voir *Revue Apologétique*, n° du 15 avril 1923, p. 109 sqq.
2. Un volume in-4° de 640 pages. Illustrations en noir dans le texte et 18 compositions en couleurs en hors texte par M. René Piot. Plon-Nourrit. — Broché, 48 fr.

mon ressort; quant à l'autre, si importants et si captivants que soient les chapitres où elle est étudiée, ils ne font que résumer des ouvrages déjà publiés, et bien connus, de M. Gillet. Je voudrais plutôt m'arrêter à la question des origines de l'art « français » et souligner quelques passages de l'histoire de notre architecture. Sur ces questions encore controversées, M. Gillet propose des solutions originales.

Il remonte jusqu'aux œuvres de la période préhistorique, dessins des cavernes et monuments mégalithiques. En termes imagés et souvent enthousiastes, il décrit ces œuvres mystérieuses et s'efforce d'en découvrir la signification. Sur ce point, il n'a pu, semble-t-il, que résumer les pages révélatrices du dernier livre de M. Jullian: *De la Gaule à la France* [1]. Mais, dès qu'apparaissent les Romains, il se sépare de l'éminent historien des Gaulois.

M. Gillet se prononce nettement en faveur de la conquête romaine, qui fut un incontestable bienfait pour la France, parce qu'elle barra la route aux Germains, lui assura trois siècles de paix et lui valut son initiation à la culture artistique et littéraire. Il n'hésite pas à écrire: « La victoire des Arvernes eût été un désastre pour la civilisation. »

M. Jullian soutient, au contraire, que loin d'avoir été pour la Gaule l'aurore de la civilisation, la conquête romaine marque le signal de sa décadence. Si l'on a fait à Rome l'honneur d'avoir civilisé la Gaule, c'est qu'on a de notre pays, à cette époque, une fausse idée. Et M. Jullian le prouve, en réagissant avec vigueur contre l'opinion traditionnelle. Il dépeint la Gaule, à la veille de la conquête romaine, comme une région suzpeuplée [2], sillonnée de routes, dotée d'une puissante marine et depuis longtemps initiée à tous les progrès de la civilisation. Rome n'a presque rien eu à créer, en entrant chez nous; tout au plus a-t-elle utilisé, perfectionné, décoré ce que les Gaulois avaient fondé. Incomparable bâtisseuse, elle a revêtu de pierres et de briques notre pays, empierré les routes déjà tracées, construit des aqueducs

1. Camille Jullian, de l'Institut. *De la Gaule à la France, nos origines historiques.* Un vol. in-12. Hachette. Broché, 8 fr.

2. M. Jullian croit pouvoir dire que la Gaule devait compter alors *trente millions d'habitants.* « Ce chiffre, écrit-il, qui n'est qu'approximatif, résulte de l'examen attentif des textes, des ruines et des sites humains. »

et des cirques. Nous lui devons donc quelques-uns des plus majestueux édifices de notre sol; mais, se hâte d'ajouter M. Jullian, ne lui en soyons pas reconnaissants et gardons-nous bien surtout de regretter la fameuse « paix romaine » que sa domination nous a valu quelque temps, car elle a été la cause de l'effroyable cataclysme des invasions. Combien les pierres des amphithéâtres auraient été plus utilement employées à fortifier les villes!

Le grand bienfaiteur de la Gaule, ce ne fut donc pas Rome, mais le Christianisme: « La victoire du Christianisme, voilà le fait essentiel qui inaugure les temps nouveaux et non pas l'Empire romain, qui ne fit que liquider les cités antiques, et non pas les royautés barbares, qui ne firent que liquider l'Empire romain. Avec le Christianisme, délibérément, le monde va vers l'avenir, et ne se traîne plus à la remorque du passé. »

Rien de plus exact, même dans le domaine de l'art. Depuis longtemps, la paix romaine, les barbares et les dynasties falotes qui leur succédèrent, avaient disparu, quand naquit sur notre sol la première architecture que nous puissions connaître avec certitude. C'est une énigme que sa subite apparition, aux environs de l'an mille; comme, un peu plus tard, la résurrection de la sculpture dont nous parlions plus haut. D'où viennent ces voûtes robustes, ces colonnes trapues, cet ensemble si cohérent qu'il va pouvoir braver les siècles? De Rome, a-t-on cru longtemps. De l'Orient, répondent aujourd'hui les archéologues, qu'il faut bien croire, puisqu'ils ont découvert dans ce fécond Orient, déjà source de notre iconographie, les éléments essentiels des construction romanes, inconnus de Rome. Mais, alors, comment s'est faite la liaison entre des pays si éloignés, si différents, souvent même si hostiles? Par la seule terre où ils fusionnaient, par l'Espagne, répond M. Gillet, qui adhère à la thèse de Dieulafoy [1].

Il reste à expliquer l'adaptation de ces procédés étran-

1. Ce sont les Clunisiens qui auraient rapporté d'Espagne l'architecture romane. « La première église voûtée en France est celle de Cluny, et elle le fut avec de l'argent espagnol. »

Comme M. Mâle, M. Louis Gillet insiste sur le rôle immense joué par Cluny dans la chrétienté tout entière. Cluny ne s'est pas contenté d'être quelque temps « le séminaire de la papauté »; c'est lui qui « a créé l'architecture en France »; et il semble bien aussi qu'il soit, par les pèlerinages, à l'origine des chansons de gestes.

gers au génie national et la succession magnifique de styles qui désormais en découlera sans arrêt. M. Gillet y a pleinement réussi, en rattachant les monuments au milieu religieux, politique et social qui les vit naître. L'histoire de l'art ainsi comprise n'est plus une juxtaposition de monographies monotones, un interminable mémoire d'érudits, mais ce « miroir de la vie », dont parle R. de la Sizeranne, véritable reflet d'une époque.

M. Gillet insiste avec raison sur la fécondité prodigieuse de l'époque romane. Sait-on que les principales de ces églises, où chaque province a mis sa façon particulière de bâtir et de décorer, ont été élevées en moins de trente ans et que « dans ces mêmes trente ans, la France a fait les communes, les Croisades, la « Chanson de Roland », les premières chansons d'amour en provençal, conquis l'Angleterre, la Sicile, et qu'elle était en train de faire de l'Espagne une province française: y eut-il jamais dans l'histoire un âge créateur qui le dispute à celui-là? »

L'apparition du mouvement gothique est l'occasion d'utiles mises au point. M. Gillet prouve qu'il n'y eut pas d'esthétique de parti et que ni les moines [1], ni surtout les évêques n'ont boudé le mouvement des cathédrales. Si les laïques y ont pris une si grande part, c'est pour rivaliser à qui construirait la plus belle; voilà pourquoi les gens de Beauvais firent un jour le rêve dangereux de les surpasser toutes. C'est en ce sens que les cathédrales sont « les véritables monuments de l'orgueil municipal ». Et M. Gillet ajoute ces mots, qu'il serait imprudent de détacher du contexte: « Ces édifices républicains sont encore aujourd'hui nos vrais monuments populaires. »

Sur la collaboration matérielle des foules — qui fut exceptionnelle; — sur les architectes — qui furent alors célèbres, et dont on retrouve peu à peu les noms; sur la question de l'origine de l'ogive — qui est si complexe —; M. Gillet a su dire le mot juste et rectificateur.

Le désir de tout expliquer le conduit parfois à des théories singulières, qui jettent une vive lumière sur une

1. M. Louis Gillet fait justement remarquer que si les cathédrales furent populaires, les édifices monastiques ne le furent pas moins, comme le prouvent les prodigieux mouvements des foules attirées par les foires et les pèlerinages autour des monastères. Il n'est donc pas permis de considérer l'art des moines comme un « art théocratique » et de l'opposer à celui des cathédrales.

question, mais appellent des réserves. On sait, par exemple, combien il fut pénible de réunir les fonds nécessaires à l'achèvement des cathédrales. Ces quêtes, ces processions de reliques, ces dispenses, ces arrêts et ces reprises de la construction, suggèrent à M. Gillet cette idée ingénieuse que nos cathédrales sentent « l'épargne, le ménage », et lui font écrire : « A la pauvreté, nous commencions à suppléer par le génie... Cette élégance sublime, en voûtes légères, cet équilibre d'arcs nerveux et de minces supports, cet amaigrissement du style, ces murs inexistants que remplacent des verrières, autant d'artifices ingénieux pour obtenir de grands effets à peu de frais, et pour substituer à la force matérielle le calcul et l'intelligence.. L'architecture gothique était certainement un art économique, et c'est peut-être la principale raison de son succès. » ... *Peut-être*, dit avec raison M. Gillet, qui ne se dissimule pas la fragilité de son explication.

S'il faut l'en croire aussi, la Renaissance ne marque pas la disparition du gothique, qui continua à être employé dans de nombreuses églises, jusqu'à une époque assez avancée. Le gothique flamboyant, que la Renaissance trouva devant elle, n'était pas une architecture moribonde, disposée à abdiquer, mais pleine de vigueur et de fécondité ; d'ailleurs, au cœur du XVI^e^ siècle, elle régnait encore en maints endroits. On ne sait pas assez que ces deux mouvements : Gothique et Renaissance, ont coexisté sans hostilité, se sont fait des emprunts, avant de finir par se combiner en ces édifices complexes et raffinés, qui faisaient l'admiration de Rodin. En plein XVII^e^ siècle, et même au XVIII^e^, on pourrait relever de profondes survivances de l'architecture gothique. M. L. Gillet note, par exemple, dans les églises rococo, l'emploi de la triple nef, du déambulatoire, des tribunes, des voûtes, de l'arc-boutant ; en quoi il voit des survivances du style disparu. N'est-il pas plus juste de dire que ces formes, dont l'usage a prouvé la commodité et la parfaite adaptation au culte, ne relèvent plus d'aucun style mais sont devenues des créations d'ordre général, indispensables à tout édifice, comme une toiture ou une porte ?

C'est une idée chère à M. Gillet de montrer, sous la diversité des styles, la continuité de l'inspiration. Dans notre histoire artistique, il se refuse à voir des brisures :

« Si ce livre a un sens, écrit-il, c'est d'effacer les antithèses, les divisions tranchées, à l'aide desquelles les manuels font trop souvent l'histoire, et de restaurer à la place la continuité et les nuances de la vie. » Voilà pourquoi après avoir montré que la Renaissance n'a pas été le reniement du moyen-âge, il prend la défense du XVII[e] siècle artistique, si décrié par les Romantiques [1]. On lira avec un vif intérêt le curieux tableau qu'il a tracé de son activité artistique, en matière religieuse surtout; c'est une révélation et, par le fait même, une réhabilitation. Le siècle classique qui, dans son élite du moins, ne sut pas apprécier le moyen âge, fut pourtant lui aussi l'un des plus grands siècles bâtisseurs de notre histoire. Rien qu'à Paris, en moins d'un demi-siècle, quarante couvents sont construits; au XI[e] siècle, la France s'était revêtue d'une blanche robe d'églises, la voici qui se couvre d'une « robe de bure ». On a reproché à ces églises leur froideur et leur atmosphère profane; c'est pourquoi, depuis la réaction romantique, on affecte de les dédaigner. M. Gillet proteste contre ce préjugé: « Les nefs où parlèrent Bourdaloue et saint Vincent de Paul, où prièrent Racine et Pascal, ne sont pas moins pieuses, moins émouvantes que celles où s'agenouilla saint Louis. » Rien de plus juste, théoriquement; mais il faut tenir compte de cette longue accoutumance aux formes médiévales, qui a fait dire un jour à Taine[2] que les églises gothiques sont les plus religieuses du monde et qui, chaque fois qu'il passait les Alpes, donnait à Ruskin la nostalgie des hautes voûtes et des clochers effilés. Pour longtemps encore, l'émotion religieuse, chez le plus grand nombre, restera liée aux formes romanes ou gothiques; on peut le regretter, mais qu'y faire?

Il y aurait encore à signaler bien des aperçus origi-

1. M. Louis Gillet ne cache pas son admiration pour le style « baroque », si longtemps synonyme de mauvais goût. Déjà, dans des volumes précédents, il avait entrepris de réhabiliter ses peintres; c'est maintenant l'architecture qu'il défend. Et il faut avouer que ses arguments ne manquent pas de valeur. Ce lui est, par le fait même, une occasion de rendre un juste hommage à l'œuvre artistique de la Compagnie de Jésus et à l'influence considérable qu'elle exerçait alors dans le monde. Il n'hésite pas à comparer « cette dernière-née des grandes chevaleries chrétiennes » à l'ordre de Cluny lui-même.

2. « Je ne puis me soustraire à cette idée que les ogives, les arceaux, les fleuronnements sont seuls capables de donner à une église la sublimité mystique. » H. TAINE. *Voyage en Italie*, T. II, p. 384.

naux qui, même quand ils appellent des réserves, n'en sont pas moins profonds et pleins d'intérêt. L'histoire de la peinture, en particulier, est remplie de remarques ingénieuses et suggestives.

J'espère cependant en avoir assez dit pour inspirer le désir de lire ce livre remarquable, à la fois si documenté, si poétique et si personnel, qui, par un rare destin, est capable de séduire aussi bien ceux qui d'instinct aiment l'histoire des arts, que ceux qui, par profession, y sont voués [1].

***

L'*Histoire de l'Art* [2], que M. Elie Faure vient de rééditer, forme avec celle de M. Louis Gillet le plus vif contraste, non seulement par son sujet qui est beaucoup plus étendu, puisqu'il embrasse l'art universel, mais surtout par ses théories, ses jugements et sa langue. La clarté d'exposition, la sobriété des formules, la netteté des conclusions et l'abondante poésie qui donnent tant d'attraits à l'œuvre de M. Louis Gillet, font totalement défaut dans les quatre volumes, où M. Elie Faure a laborieusement accumulé de longues dissertations philo-

1. *L'Histoire des Arts* est illustrée, comme les autres volumes de la même collection, de nombreuses gravures au trait, dans le genre de la gravure sur bois, et de quelques hors-texte en couleurs, qui sont des aquarelles de M. René Piot.

La photographie en est totalement bannie, pour « réagir contre le matérialisme de la reproduction ».

Dans une curieuse note, M. Louis Gillet explique et défend ce système d'illustration : « On a voulu que les documents fussent ici digérés et interprétés; ...que ce fût le portrait de la France d'autrefois, aperçu par des historiens et des artistes d'aujourd'hui. » Cf. Appendices, note II. On ne peut nier qu'un livre ainsi orné de dessins spécialement composés pour illustrer tel passage important, pour démontrer l'évolution d'un style, ouvrir ou clore un chapitre, ne soit beaucoup plus homogène. En ce sens, les remarquables frontispices, et plusieurs culs de lampe, de M. René Piot, font parfaitement corps avec le texte; je n'en puis dire autant des lourds dessins qui grossissent démesurément certains détails de sculpture (choisis on ne sait trop pourquoi) et accaparent des pages entières. La gravure au trait n'a d'ailleurs rendu qu'imparfaitement les intérieurs et les ensembles; parfois même elle aboutit (mais n'est-ce pas la faute du dessinateur) à de graves déformations. Il s'en dégage enfin une pénible impression de monotonie, sinon de tristesse. Ceux qui ont vu les pierres dorées de l'Ouest et du Midi, les briques roses de Toulouse et d'Albi, regretteront de les retrouver ainsi endeuillées; elles méritaient qu'on leur réservât quelques-unes de ces aquarelles, dont on me permettra de dire que plusieurs auraient été avantageusement remplacées par des procédés mécaniques.

2. 4 volumes in-8° abondamment illustrés. *L'Art Antique; l'Art Médiéval; l'Art Renaissant; l'Art Moderne.* Editions G. Crès. Les 4 vol. brochés, 100 fr.

sophiques, sociologiques et religieuses, alors qu'on s'attendait à une Histoire de l'Art.

C'est une étrange déception, que la lecture de ces livres, par ailleurs si élégamment présentés. Attiré par les illustrations, qui sont nombreuses et bien choisies, on s'empresse de lire; mais qu'il s'agisse de l'*Art antique*, de l'*Art médiéval*, de l'*Art renaissant* ou de l'*Art moderne*, le texte est presque toujours aussi nébuleux, parfois même il devient apocalyptique. Il y a bien, de-ci de-là, quelques éclaircies; mais elles sont rares; et que de temps il faut cheminer dans l'obscurité et à travers l'emphase pour les entrevoir!

L'auteur nous avait pourtant fait de belles promesses, en se proposant « de dire par quelles racines secrètes les monuments viennent plonger au cœur des races, comment ils constituent le témoignage sensible des souffrances, des besoins, des illusions et des mirages qui ont creusé dans la chair de l'unanimité des morts et des vivants le passage sanglant de la sensation à l'esprit. » Dans la même préface, il écrit encore que l'histoire lui paraît « devoir être comprise symphoniquement ».

Voilà de bien grands mots, me direz-vous. Sans doute, mais puisque M. Elie Faure semble y tenir, nous les lui passerions volontiers, s'ils laissaient apparaître des idées justes. Or, pour écrire « symphoniquement » son histoire, M. Elie Faure me semble surtout s'être mis à l'unisson de certains historiens, dont il serait superflu de discuter les théories.

Il est de ceux qui ne manquent pas d'opposer l'Eglise au Christ: « Rome, en se faisant chrétienne, ne cessa pas d'être elle-même, comme elle était restée Rome en croyant s'helléniser. Les apôtres avaient déjà voilé le visage du Christ. Rome n'eut pas de peine à couler le sentiment des masses au moule de sa volonté pour les lancer de nouveau à la conquête de la terre... L'Eglise allait se bâtir sur cette pierre dure, et le riche, encore une fois, asservir le pauvre... »

Comme il fallait s'y attendre, c'est le Moyen-Age qui est le plus mal traité. M. Elie Faure explique sa fécondité artistique par une rébellion de la vie contre la tyrannie du dogme: « En enseignant la haine de la vie, le christianisme multiplia notre puissance à la vivre... Nos sens avaient gardé mille ans le silence, mille ans la sève humaine avait été refoulée dans nos cœurs », etc.., etc...

Et voici le mot de l'énigme : « L'Inde brahmanique sentait vivre en elle l'âme du Bouddha, comme l'Europe gothique, entraînée par ses besoins sociaux, sentit revivre en elle, contre les théologiens, contre les conciles, contre les pères de l'Eglise, l'âme aimante, l'âme artiste et pitoyable de Jésus. »

Voici maintenant l'inévitable couplet sur les bâtisseurs anonymes : « Partout ou à peu près partout au Moyen Age, les créateurs eurent ces heures de communion confuse et sans limite avec le cœur et l'esprit de la matière en mouvement. Et ce qu'il y a d'admirable, c'est qu'aucun ou presque aucun d'eux ne nous a laissé son nom. » Il ne manque pas non plus de dresser la cathédrale contre l' « égoïste » abbaye, d'opposer le moine à l'évêque, l'artiste au théologien. C'est aux artistes seuls, que nous devons le culte de la Vierge : « La Vierge, divinisée contre le désir du clergé, portait son enfant dans la foule et le montrait aux pauvres gens. »

Il les aime pourtant ces cathédrales, mais quelle étrange façon de les comprendre ! A Chartres, par exemple, il se trouve « en présence d'une obscure tragédie du cœur. Sa prodigieuse harmonie a quelque chose de désenchanté où se devine le tourment d'une conscience prisonnière. » Et comme il les a étroitement associées au mouvement communal, il est bien obligé de soutenir qu'elles meurent avec les communes : « La cathédrale vaincue en même temps que la commune et pour les mêmes raisons, il ne resta rien — qu'elle même — de l'élan dont elle était sortie... Le haut clergé, représentant du christianisme politique, s'empara de la cathédrale pour combattre le christianisme doctrinaire du clergé régulier, avec le christianisme humain du peuple. »

Et voilà ce que M. Elie Faure appelle : écrire « symphoniquement » l'histoire...

*
* *

M. Louis Réau vient de terminer l'histoire générale de l'*Art Russe* [1], dont le premier volume, paru il y a deux ans, s'arrêtait à Pierre le Grand. Celui qu'il publie aujourd'hui va jusqu'à nos jours ; on y trouvera

1. *L'art Russe, de Pierre le Grand à nos jours.* Un vol., gr. in-8°, 72 planches hors texte. Henri Laurens, édit. Broché, 25 francs.

même quelques pages sur l'art dans la Russie des Soviets.

A l'occasion du premier volume, j'ai déjà dit le bien qu'il faut penser de cette œuvre considérable d'un spécialiste éminent; aussi précieuse par les notions générales qu'elle donne sur la civilisation russe, que par son exposé critique de l'art russe. Ce dernier volume est conçu comme le premier; on y suit à la fois le développement des idées et des formes.

La période qu'il embrasse pourrait se résumer en ces deux formules: de Pierre le Grand à nos jours l'art russe n'a été que l'art de Saint-Pétersbourg, et l'art de Saint-Pétersbourg n'a presque toujours subi que l'influence française.

Dans le domaine de l'art comme en politique, l'intervention de Pierre le Grand a été décisive. En bâtissant Saint-Pétersbourg, il a mis fin au rôle artistique de Moscou et de Kiew et détaché l'art russe des traditions byzantines. Mais en s'inspirant de l'Occident, l'art russe allait perdre son caractère national et populaire, pour n'être plus compris que d'une élite, toute pénétrée de culture occidentale. D'exclusivement religieux qu'il était jusqu'alors, l'art russe allait se laïciser et, dans toutes ses branches, renier peu à peu le long passé de la race.

L'architecture, en changeant de style, changea de destination. Au lieu d'églises et de couvents, ce sont des palais, des hôtels et des théâtres qu'élèvent, en style baroque et classique, les architectes formés en Occident. La sculpture, jusqu'alors sévèrement proscrite par l'église orthodoxe, n'apparaît vraiment qu'à cette époque; et l'on comprend qu'elle n'ait guère été utilisée qu'à des fins profanes. Quant à la peinture, que la tradition byzantine maintenait dans une stagnation stérile, le contact avec l'Occident marque pour elle le renouvellement de son inspiration et de sa technique.

On put d'abord croire que ce serait à la Hollande que la Russie nouvelle demanderait l'initiation artistique, car, au début, ce fut d'Amsterdam que s'inspira la jeune capitale. Mais bientôt, la France, seule domina. Dès la mort de Louis XIV, nos artistes commençaient à être appelés en Russie; durant tout le XVIII[e] siècle le courant ne cessa de grossir; et la Révolution ne fit que l'augmenter. On pourrait croire que les guerres de l'Em-

pire ruinèrent cette influence; ce ne fut qu'une éclipse; malgré la guerre de Crimée, l'art français n'a pas cessé de dominer en Russie, au cours de tout le XIXe siècle. M. Louis Réau l'a aisément montré dans la première partie de son livre, où est retracée la succession des styles qui, en Russie, en même temps qu'en France, se partagèrent la faveur du public.

La seconde partie est consacrée aux tentatives d'émancipation du vieil art national, alors en pleine décadence. Les slavophiles crurent d'abord pouvoir le ranimer à la faveur de la guerre de 1812 avec la France; mais ils tombèrent promptement dans les excès d'un chauvinisme étroit et n'aboutirent qu'à une médiocre imagerie pieuse et surtout satirique (contre la France et Napoléon). En 1863, de jeunes artistes essaient de nouveau de se soustraire à l'influence française et d'arracher à la capitale le monopole artistique, en transportant de ville en ville les expositions, jusqu'alors réservées aux habitants de Saint-Pétersbourg. Trop préoccupés de faire de l'art un instrument d'éducation populaire et de progrès social, ils ne tardèrent pas à tomber dans la prédication et dans les tableaux à thèse. Sacrifiant la technique à la sociologie, ils n'ont produit aucune œuvre d'art véritable.

Le mouvement fut repris à la fin du XIXe siècle par un nouveau groupe, qui s'attacha avant tout à perfectionner son métier au lieu de faire œuvre de réformateur politique. Plus avisés que les autres, ces artistes se gardèrent bien de tourner le dos à l'Europe et surtout à la France, mais surent s'inspirer à la fois des procédés de l'Occident et des traditions nationales. C'est dans les genres secondaires qu'ils ont le mieux réussi: dans la décoration de théâtre[1] et dans l'illustration des livres, spécialement des livres de contes destinés aux enfants. Rien de plus attrayant que ces compositions exquises, où les ressources de la technique moderne sont au service de l'archaïsme le plus savoureux. A cette renaissance, il faut rattacher les créations de l'art rustique, pratiqué durant les longues veillées, dans les izbas closes: objets en bois, céramique, tapis et broderies. C'est surtout dans ces humbles productions que se sont mises à revivre les traditions nationales: le goût naturel pour les couleurs fraîches et une incroyable richesse d'invention.

1. Surtout dans les décors de ces fameux ballets russes, où la peinture « joue un rôle aussi important que la chorégraphie et la musique. »

Quant au grand art, malgré ces tentatives d'émancipation, il resta à l'école de l'étranger. A la veille de la Révolution, c'est encore l'art français, mais le plus hardi, qui inspirait les jeunes artistes russes. Pour ne pas paraître en retard, ils s'étaient jetés sur le cubisme et ses extravagances. M. Réau veut y voir un reflet de l'anarchie latente qui couvait alors en Russie, et qui devait bientôt exploser.

Les nouveaux maîtres du peuple russe se défendent d'être des vandales et prétendent instaurer, à la place de l'art aristocratique, un art prolétarien.

M. Réau a raconté leurs tentatives dans les dernières pages de son livre.

Reniant l'œuvre de Pierre le Grand, les bolcheviks ont déserté sa capitale pour réintégrer Moscou [1]. Ils ont su protéger les œuvres d'art contre la destruction, et même contre l'exportation, quand il ne s'est pas agi d'objets en or ou en métal précieux, ou encore de bibelots faciles à dissimuler. M. Réau nous révèle aussi qu'ils ont beaucoup mieux organisé les musées que le régime tsariste. Les musées de province, en particulier, jadis négligés, ont largement bénéficié, paraît-il, de la Révolution. Il faut remarquer, d'ailleurs, que la nationalisation et le déplacement des œuvres d'art ont grandement facilité cette œuvre de réorganisation, et que beaucoup de ses artisans sont d'anciens fonctionnaires tsaristes.

Cette organisation des musées est, en matière artistique, la meilleure œuvre des Soviets. Leur tentative de faire naître un art nouveau a pitoyablement échoué devant la profonde indifférence du prolétariat en matière artistique. Après avoir essayé du « surcubisme », les Soviets en sont réduits à une grossière imagerie de propagande. Il faut conclure, avec M. Réau, que là aussi le bolchevisme a fait faillite.

Qui dira maintenant l'avenir réservé à l'art russe? M. Réau a essayé de le deviner à la fin de son livre, en quelques lignes optimistes. Nous préférons rester sur ces mots poignants d'un des innombrables fugitifs, qui attendent en exil la résurrection de la patrie déchue: « *Nous croyions que la Russie était une maison, et c'était une tente!* »

1. M. Réau donne des détails navrants sur l'agonie de Saint-Pétersbourg, qui, de 3 millions d'habitants en 1917, est aujourd'hui tombée à 300.000.

Dans le domaine de l'art, comme en Politique, n'est-ce pas son image?

*
* *

Parmi les monographies, il faut signaler le guide que M. Edmond Haraucourt a consacré au musée dont il est directeur, sous ce titre : *L'Histoire de la France expliquée au Musée de Cluny* [1].

Ce nouveau guide est conçu sur un plan original, qui mérite de retenir l'attention. Au lieu de se borner à cataloguer les richesses dont il a la garde, M. Haraucourt a eu l'ingénieuse idée de les grouper par périodes et par catégories, et d'en extraire un enseignement, sous forme de tableaux d'histoire et de notions générales sur leur origine et leur usage.

Le musée lui-même et les restes de sculpture monumentale qu'il abrite, lui ont fourni la matière d'une intéressante évocation des grandes lignes de notre histoire; depuis la période gallo-romaine si bien représentée par la salle des Thermes, jusqu'au XVII[e] siècle, dont on peut voir quelques monuments funéraires. Mais on devine que c'est surtout le Moyen Age à son déclin, qui se trouve partout évoqué dans ce cadre incomparable, bâti lui-même à la fin du XV[e] siècle. M. Haraucourt a intitulé cette première partie, non sans quelque exagération : *les siècles et les âmes.*

Dans la seconde : *les meubles et les mœurs*, il a décrit les objets si variés, recueillis dans le vieil Hôtel. C'est pour M. Haraucourt l'occasion de nous faire pénétrer dans l'intimité des époques disparues, en donnant quelques renseignements sur la vie d'autrefois : pèlerinages, corporations, ordres militaires, condition des juifs, origine du théâtre, etc.; et surtout de curieuses notions techniques sur l'origine des principaux objets exposés : cheminées (dont Cluny a de si beaux spécimens), croix et crucifix, mosaïques, émaux, tapisseries, vitraux, ivoires, papier, cartes à jouer, peignes (à propos des peignes liturgiques), horloges, etc...

Bref, en même temps qu'un guide, M. Haraucourt a écrit un vivant résumé d'histoire et une sorte de petit dictionnaire du mobilier, qui donnent à son livre un intérêt général. Certains passages, ou plutôt certaines expres-

1. Un volume in-8°, illustré, 7 francs. Librairie Larousse.

sions, ne doivent être acceptés qu'avec réserve, surtout en ce qui concerne la religion; mais l'ensemble est exact, et l'on ne peut que souhaiter de voir les autres musées, qui refondent leurs guides et leurs catalogues, s'inspirer de l'heureuse innovation du directeur de Cluny.

***

Voici enfin, dans des collections bien connues, quelques volumes nouveaux.

La collection « l'Art et les Saints » compte trois plaquettes de plus: *Sainte Catherine de Sienne*, par Alexandre Masseron; *Saint Antoine ermite*, par Claude Champion; *Saint Hubert*, par Henry Martin [1]. Ces élégants petits volumes sont rédigés suivant la formule qui a rendu les précédents si attrayants: une courte et claire biographie, une abondante illustration, puisée à toutes les époques de l'art; quelques lignes sur les attributs et les patronages du saint; enfin une bibliographie sommaire.

A la liste déjà longue des « Petites monographies des grands édifices de la France », M. Jean Vallery-Radot vient d'ajouter la *Cathédrale de Bayeux*, et M. Amédée Boinet la *Cathédrale d'Amiens*[2]. Ces volumes, ornés de gravures et de plans, se recommandent au touriste par la sûreté de leur documentation. Ils intéressent aussi l'historien, par les détails abondants, qu'ils donnent sur la construction. On y retrouve naturellement les événements qui marquèrent l'histoire des autres cathédrales: incendies, enthousiasme de la reconstruction, vandalisme, retouches etc., etc.; mais l'histoire de chacune d'elles a pourtant son caractère spécial. Amiens a eu le rare privilège d'être bâtie rapidement, d'un seul jet, et de traverser les siècles sans subir de grave altération: voilà pourquoi sa nef intacte est restée si pure. Bayeux, au contraire, n'a été construite que lentement; tous les styles, du roman à la fin du gothique, ont laissé leur empreinte sur ses murs. Mais toutes deux sont un magnifique témoignage de la fécondité du génie de la France.

François PINARDEL.

1. H. Laurens, éditeur. Chaque volume, broché, 3 fr.
2. H. Laurens, éditeur. Chaque volume, broché, 4 fr. 50.

Informations

Paroles épiscopales

1° *Sur la crise de la natalité en France*

De toutes les lettres pastorales qui ont récemment attiré l'attention des catholiques français, la plus remarquée a été sans doute celle de S. Em. le cardinal Dubois « sur la crise de la natalité en France ».

L'archevêque de Paris n'est pas le premier de nos prélats qui ait traité cet important sujet. Mais il ne pouvait manquer d'être et, de fait, il a été tout particulièrement écouté. Sa lettre n'est pas longue : treize pages de la « Semaine religieuse » ; seulement, elle est d'une précision admirable. Ajoutez que « la réserve qu'impose un pareil sujet » s'y concilie à merveille avec « la franchise que réclame la gravité du mal qu'il s'agit de guérir ».

Le cardinal Dubois constate le fait, d'abord. « Personne ne le conteste », au surplus, « et tous les bons Français s'en attristent. Les statistiques qui établissent périodiquement le mouvement de la population en France accusent une décroissance qui est un acheminement sûr vers la mort... Quel sujet d'angoisse pour nous, Français, en face des nations voisines dont la population s'accroît plus rapidement que la nôtre !... Influence, richesse, sécurité, tout est en péril du fait même que notre population ne se développe pas dans une proportion normale. Et le péril deviendrait imminent si, comme en certaines années qui ont précédé la guerre, nous avions bientôt la tristesse d'enregistrer plus de décès que de naissances. »

De ce fait lamentable, quelle est la véritable cause ? « C'est l'égoïsme, répond nettement l'archevêque. ...Egoïsme individuel, souvent, qui sacrifie à sa jouissance ou à sa lâcheté le bonheur et la conscience d'autrui ; égoïsme à deux qui, par la recherche commune d'une volupté criminelle, contrarie les lois de la nature et refuse des enfants à la patrie. » Cet égoïsme s'explique lui-même par l'affaiblissement de la foi dans les âmes. « La législation, ajoute-t-on, y a bien sa part de responsabilité. » Non seulement le divorce déconseille la fécon-

dité mais « régime économique, administratif, sucessoral, tout favorise le célibataire ou les petits ménages au détriment des foyers largement peuplés ».

« Notre concours, poursuit le cardinal, est assuré à toutes les entreprises de salut national pour le relèvement de la natalité. Déjà, grâce à elles, de sérieux résultats sont acquis. C'en est un — très appréciable — que cette question si grave soit désormais agitée au grand jour et s'impose à l'attention de tous; qu'elle ait fait s'évanouir une fausse et dangereuse discrétion, à l'ombre de laquelle se propageaient des opinions et des pratiques contraires au bon sens et à la morale. On a bien fait de réagir. » Que les lois aident l'opinion, que le gouvernement ait « une politique de la natalité ». Et surtout que la réforme législative et économique s'accompagne de cette réforme profonde des mœurs que seule la religion opérera efficacement.

Nous espérons bien que la lettre pastorale du cardinal Dubois sera éditée en un tract de prix modique et abondamment répandue. Il faut la lire et la propager partout.

2° *Les périls actuels de notre foi aux fins dernières*

Le spiritisme et la métapsychie ont eu, depuis quelques mois une bien mauvaise presse. Cependant, le mal n'est pas encore conjuré entièrement.

Mgr Chollet écrit dans sa lettre pastorale sur « les périls actuels de notre foi aux fins dernières » (*Documentation catholique*, 17 février 1923) : « Les fonctions de notre charge pastorale nous ont mis à même de constater, à plusieurs reprises et d'une façon certaine, les tentatives perfides dans nos divers arrondissements. Ici, c'est une distribution de brochures théosophiques, ou de réclames dans lesquelles on promet la guérison de toutes les maladies par la foi; là, ce sont des séances de spiritisme à la faveur desquelles le démon fait ses ravages; ailleurs encore, c'est une végétation d'antoinisme. Le diocèse de Cambrai commence à être envahi par l'ivraie. »

Le savant archevêque signale aux fidèles « la plante funeste », afin qu'ils ne la confondent pas avec « le froment authentique » : les erreurs de l'occultisme contemporain sur l'au-delà et son irréductible opposition à la doctrine chrétienne sont exposées par lui avec vigueur et clarté.

Puis, Mgr Chollet rappelle à ses diocésains la réponse que la foi catholique apporte aux problèmes d'outre-tombe. Nos morts de la guerre sont-ils sauvés? Nos morts sont-ils encore quelque chose pour nous? Un moyen de sanctification: l'exercice de la présence de nos héros morts. O la forte et consolante doctrine qu'il nous remémore en quelques pages! Trop brièvement, hélas! Mais il pourra y revenir en détail dans d'autres lettres pastorales: tant de ses diocésains ne liront jamais son très bel ouvrage *Nos Morts* (Paris, Lethielleux), et ne pourront s'en assimiler la sûre et bienfaisante psychologie!

Pourquoi le cacherais-je? Il y a deux ans, à l'occasion de mes leçons de l'Institut catholique de Paris sur « l'au-delà chrétien », j'ai eu une copieuse correspondance avec l'archevêque de Cambrai. Une fois de plus, j'ai constaté que le grand renom de l'ancien professeur de théologie de l'Université de Lille est mérité. Or, je crois bien que, avec la *Psychologie du Christ*, le livre *Nos Morts* est resté son œuvre la plus utile. Ne sait-on pas, d'ailleurs, que Mgr Chollet a le don, aussi rare que précieux, de rendre agréable et accessible à tous l'exposé des thèses les plus ardues? Très certainement, ses diocésains ne pourront que bénéficier et de sa science théologique et de son talent d'écrivain.

3° *Le salut par l'élite*

Il ne se passe guère d'année qui ne nous enrichisse de quelque nouveau volume de Mgr Gibier. Et chaque nouveau-né est accueilli avec le même plaisir que ses nombreux aînés. Il en sera donc de celui-ci: *Le Salut par l'Elite* (Paris, Téqui, in-12, 308 pages, 6 francs), comme des précédents.

Aussi bien le sujet qui y est traité, est-il des plus pratiques. Sans compter que, comme toujours, l'évêque de Versailles y prodigue, pour le grand agrément de ses lecteurs, les traits ou les mots suggestifs et piquants. On sait enfin, que la composition et les divisions de ses ouvrages sont d'une netteté qui, d'ordinaire, ne laisse rien à désirer aux plus exigeants.

Il s'agit donc d' « aider la masse à ne pas tomber trop bas » et, pour cela, d' « aider l'élite à grandir un peu plus en valeur ». Trois parties: I. Le salut par l'élite dans la nation; II. Le salut par l'élite dans la paroisse; III. Le salut par l'élite dans la jeunesse. On devine

sans peine que l'auteur, qui est un homme d'expérience, qui a expérimenté tout ce qu'il mentionne et conseille, dit d'excellentes choses sur ces questions aussi délicates que diverses. Rien n'est omis, et tout est examiné avec sagesse.

« Le salut par l'élite » : oui, c'est bien cela. De tout temps, il en a été et de tout temps il en sera ainsi. Le tout est de recruter et de former une véritable élite. L'Eglise est organisée de telle sorte qu'elle l'a pu et le pourra toujours. Que le clergé soit lui-même une élite, et il réussira à constituer l'élite nécessaire parmi les fidèles, au sein de la nation, de la paroisse, de la jeunesse.

J'ai parlé d'une « véritable élite ». C'est que, en effet, nous prodiguons ce mot à tort et à travers. Les prédicateurs, par exemple, ou les orateurs de réunions publiques sont trop complimenteurs pour leur auditoire. A les entendre, tous ceux qui les écoutent et les applaudissent sont des hommes, des femmes, des jeunes filles, des jeunes gens de choix. Or, Dieu sait ce qui en est dans la réalité. On ne se range pas dans l'élite à si bon marché. Il y faut des qualités intellectuelles et même, parfois, physiques, il y faut surtout des qualités morales, des vertus, qui ne sont pas le fait de tant de monde.

Et quelles difficultés on doit surmonter, quelle peine on doit s'infliger, soit pour choisir, soit pour former les esprits, les âmes, les personnes, de tout âge, de toute condition, de l'un et de l'autre sexe, qu'on veut transformer en instruments de salut pour la masse amorphe et somnolente.

Il ne suffit pas d'accepter les premiers venus et de leur dire : Allez. Jésus-Christ s'est donné plus de mal pour choisir et éduquer ses apôtres. .

Mais je ne veux pas en dire davantage sur ce thème. L'ouvrage de Mgr Gibier sera, pour tous ceux qui le liront avec soin, le guide sûr et l'excitateur puissant qu'on est en droit de souhaiter en pareille matière.

A propos du centenaire de Renan

Il est bien tard pour parler encore du centenaire de Renan. Seulement deux mots.

Ces centenaires ont leur raison d'être. Ils fixent l'attention de tous sur les grands hommes qui, par leur

sainteté, par leur génie, par leur talent, par leur dévouement, ont été les bienfaiteurs de l'humanité, de l'Eglise, de la nation. Ces grands hommes ont droit à notre admiration, à notre reconnaissance, et leurs exemples peuvent être pour nous un efficace stimulant au bien, au travail. Pasteur, saint François de Sales: il fait bon de vivre en pareille compagnie.

Pour Renan, c'est tout différent. Ainsi qu'on l'écrivait dans les *Etudes*, « il nous a fait trop de mal » pour que nous pussions nous associer aux libres penseurs et aux amoureux de beau style qui viennent de le célébrer.

Le mieux, pour nous, était de nous tenir à l'écart. Nous pouvions, néanmoins, profiter de l'occasion pour relire quelque étude sérieuse sur le célèbre historien du peuple d'Israël et des origines chrétiennes.

Quelques-uns ont relu les pages que, dans le *Correspondant*, Mgr d'Hulst écrivait sur Renan, en 1892, au lendemain de sa mort. On les trouve dans le 2e tome des *Mélanges* de l'illustre recteur (Paris, Poussielgue-de Gigord). Elles sont restées intéressantes et instructives. Mgr d'Hulst avait tort de penser que, si Renan avait trouvé à Saint-Sulpice une science historique et biblique plus forte et plus ouverte, il fût demeuré des nôtres. Il n'en est rien: le mal était plus profond, et le Dieu allemand du séminariste n'aurait pu s'accommoder de nos dogmes. Mais, à cette réserve près, l'étude de Mgr d'Hulst plaît toujours par l'incontestable compétence qui s'y révèle et aussi par l'impartialité dont il fait preuve à l'égard de son héros.

Ce double mérite se retrouve, à un égal degré, dans l'article sur la *Vie de Jésus* que le P. Lagrange avait naguère fait paraître dans la *Revue biblique* et que la librairie Lecoffre vient de publier en volume à l'occasion du centenaire (Paris, Gabalda, in-12, 145 p., 3 fr. 50). Cinq chapitres: I. Les dispositions antécédentes. Parti pris négatif et aspiration positive; II. La critique littéraire des évangiles. Autres sources; III. La méthode historique; IV. La mission et la personne de Jésus; V. Les miracles. C'est suffisamment complet et — qualité qu'on ne rencontre pas toujours chez le P. Lagrange — c'est bien composé. Tous ceux qui lisent ces pages substantielles et agréables, ne risqueront pas, tout en étant justes pour le néfaste séducteur que fut Renan, de grossir le troupeau des naïfs ou des sottes qui, aujour-

d'hui encore, se laissent prendre et à la magie de son art et aux vains compliments qu'il prodigue à Jésus ou à ses anciens maîtres.

J. BRICOUT.

Une rectification. — Dans le numéro du 1er avril de la *Revue Apologétique*, on lit, page 54: « Le livre fameux de M. l'abbé Bertrin sur Lourdes, m'affirme-t-on, a dépassé 200.000... » L'affirmation, bien qu'elle émanât d'un professeur célèbre d'une de nos Universités catholiques, m'avait grandement surpris. Je ne la produisais qu'avec quelque hésitation. Bientôt, je pus me renseigner et j'appris que l'*Histoire critique des événements de Lourdes* en était à son 42e mille. C'est un beau chiffre déjà, mais fort distant de celui qu'on m'avait affirmé. Je pensais donc corriger cette inexactitude sur l'épreuve. Malheureusement, d'épreuve, je ne vis point...

Pour la même raison, je ne pus corriger d'autres fautes d'impression: *Frat* (au lieu de *Prat*), etc.

J. B.

A propos du mouvement catholique dans l'enseignement public

La Revue Apologétique se fait un devoir et un plaisir de compléter les renseignements qu'elle a déjà donnés à ses lecteurs sur le mouvement catholique dans l'enseignement public en leur faisant connaître un second organe de ce consolant renouveau. Le bulletin mensuel *Aux Davidées*[1] aussi vivant que son confrère, le Bulletin national, atteint 2.000 institutrices; il constitue, lui aussi, le lien d'un groupement amical où la vie spirituelle est intense et se traduit en dévouement aux enfants de France.

1. *Aux Davidées*, Bulletin mensuel, atteignant 2.000 institutrices formant un groupement amical. S'adresser à Mlle Silve, institutrice à Saint-Pons, par Seyne-les-Alpes (Basses-Alpes).

Revue des Revues

I. Connaissons-nous Pascal?
II. Un dernier mot sur Renan
III. Louis Barthou et Albert de Mun. — IV. Divers

I

Il est vraiment bien difficile de ressusciter le dialogue ancien. Celui qu'imagine au sujet de Pascal, M. Calvet, entre un vieux commandant et un abbé lettré rappelle davantage Renan que Platon; et malgré les paradoxes, et les mots à l'emporte-pièce qui abondent, il semble convenu et vain. (*Les Lettres.*)

Voyez plutôt? Le vieux soldat grognon argumente en théologien, tandis que l'abbé, embarrassé de son personnage, écoule des lieux communs et des ponts-neufs... Comme le bon Joubert, notre commandant détacherait de son exemplaire des Pensées quatre ou cinq cent pages d'improvisations hâtives pour conserver quelques morceaux achevés: et encore que de restrictions sur le fond... D'ailleurs bien sot qui se laisserait prendre à l'apparente liberté du dialogue: de fait, l'auteur nous présente une bonne dissertation classique: une idée par paragraphe!! Chez Pascal, la Pensée est « obscure, incomplète et décevante », les maximes souvent profondes ou piquantes sont parfois « prud'homesques », l'idée centrale de l'Apologie (l'hypothèse religieuse s'adaptant seule à ce fait d'expérience complexe: le mélange de grandeur et de bassesse dans l'homme déchu) n'est « qu'une prestidigitation apologétique ». « Pascal s'est trompé sur la casuistique et sur la morale chrétienne qu'il ne comprenait point ».. « Il n'était pas théologien, pas une miette. » « Ce n'est pas un catholique de tout repos. » Mais alors que reste-t-il de Pascal: Voici: « Un admirable exemple d'humanité héroïque, un mathématicien génial, un très grand écrivain lyrique. » Fâcheuse conclusion qui tendrait à rejeter Pascal en dehors du parvis et à lui contester toute valeur religieuse.

Que notre vénération et notre affection ait ses excès, peut-être! et il est toujours amusant de railler la fureur

des éditeurs à ne rien laisser perdre, ni un canevas de méditation, ni un schéma mystérieux. Il pouvait être utile surtout de distinguer le Pascal réel et le Pascal des commentateurs, d'écheniller l'arbre de tous les parasites qui vivent de sa substance! Celui-ci interprète les pensées d'après Kant, celui-là d'après l'immanentisme et l'anti-intellectualisme contemporains. Mais était-il opportun de déprécier une œuvre bienfaisante.

Que voulait donc ce commandant grinchu: un casuiste, un théologien de plus: assez dorment déjà dans l'*in-pace* des bibliothèques: mais ce que Pascal nous a légué dans ce que vous appelez dédaigneusement « les brouillons d'un malade », c'est son expérience, son journal de cinq ans[1]. Cinq ans de la vie de Pascal. Pourquoi vouloir nous en déposséder. Il n'est pas complet, dites-vous, qu'importe; pas toujours sûr: mais nous ne lui demandons pas une somme des vérités à croire et des devoirs à pratiquer; ce qui nous intéresse, c'est son effort de génial autodidacte et de mystique frémissant; ce que nous réclamons de lui, ce sont des suggestions, des impulsions. M. Strowski note spirituellement: de nos jours Pascal aurait décrit son itinéraire spirituel dans un roman, à la façon d'Huysmans ou de Bourget. L'idée n'a que l'apparence du paradoxe: elle indique bien le service que peut nous rendre l'Apologie inachevée. Elle est l'impersonnelle confession d'un converti, d'un mystique. « Connaissons-nous Pascal? » demandez-vous, mon commandant: moins bien que vous, certes, mais tel quel, il nous fait du bien...

D'ailleurs, je trouve un bon allié en M. Michelet dont le Pascal philosophe est la maîtresse pièce du *Bul. de Litt eccl. de Toulouse* consacré à ce grand centenaire.

Chez Pascal « la philosophie n'est pas l'expression abstraite de la réflexion, mais le reflet même de sa vie et l'écho de son progrès intérieur ». L'auteur va donc nous tracer la courbe de cette évolution.

Sur Pascal débutant, trois forces peuvent agir: Descartes en ce temps découvre dans le raisonnement mathématique le type de toute démarche intellectuelle; le milieu familial et scientifique de l'enfant proclame la dualité absolue du domaine religieux et rationnel; enfin le dix-septième siècle commençant est imprégné de stoï-

1. Je dis cinq ans et non deux, en m'appuyant sur un texte de Marg. Périer (cf. Brunschwig, éd. min., p. 258).

cisme. Mais Pascal a pour lui le sens du réel, le goût de l'expérience, et le voilà qui se déprend peu à peu de cette triple emprise.

Dans le domaine scientifique, il admet certes la rigueur du raisonnement mathématique, mais à condition de raisonner d'après les faits. D'ailleurs, tout n'est pas géométrie en ce bas-monde : pour les faits humains, les réalités divines, il faut réserver l'esprit de finesse, l'ordre de la grâce.

De même dans le domaine moral : Pascal accroît son expérience : Il voit le monde, il éprouve la tentation, il souffre de la maladie. Le système d'Epictète lui paraît vain et de nul secours. Ce n'est que « superbe diabolique » Seuls l'intensité de la préoccupation morale et le caractère religieux de la recherche valent quelque indulgence, au moraliste païen.

Mais la grande affaire pour Pascal est de réaliser l'unité dans sa vie : « ni la raison séparée de Descartes ni la foi séparée de Port-Royal ». « Sa philosophie, tout intellectualiste qu'elle est, se présente comme une philosophie humaine, concrète, positive. » Elle part de l'homme, l'observe dans sa complexité, clame son immense besoin d'un secours de miséricorde, reconnaît son rédempteur. Elle s'achève dans la chaude lumière de la conversion.

Pourtant, si haut que s'élève Pascal, nous nous retrouvons en lui : « par delà la société de son temps, par delà les demi-confidences discrètes, pudiques, enveloppées, tant le moi est haïssable, c'est l'âme humaine qui est atteinte. »

J'ai évité toute citation pour essayer de reproduire le mouvement ascendant de cette étude : je voudrais du moins répéter ce que dit l'auteur de l'intellectualisme de Pascal. Ni scepticisme, ni cartésianisme, ni quasi-fidéisme à la manière de Balfour, ni philosophie morale de la bonne volonté comme... paix aux vivants ! Mais *le cœur* — « cœur, instinct, principes » — sent *d'une seule vue* les premiers principes « par une rapidité d'aperception qui ressemble au sentiment et à l'instinct. La connaissance attribuée ainsi au cœur, à l'instinct demeure d'ordre intellectuel. Moderniser Pascal jusqu'à y voir un précurseur de la philosophie de la croyance et du dogmatisme moral est le fausser. A aucun titre, Pascal ne saurait être apparenté à Kant. »

Dédaigneux du paradoxe et du jeu d'esprit. M. Michelet s'est contenté d'éclairer et de toucher. Sa sobriété atteint à l'éloquence.

II

Toute Revue qui se respecte publie sa petite enquête: comme sujet de la sienne, *la Revue Mondiale* a choisi « Pascal et Renan ». Des politiciens, des amuseurs se croient à l'abri de leurs irradiations sublimes: « Pascal, je le sens aussi loin de moi qu'Aldebaran et Renan que Betelgeuse. » Mais heureusement il y a encore quelques têtes bien organisées pour préférer Pascal. M. Albalat fait sien ce mot de Barrès: « C'est l'un de nous, mais sublime. » M. V. Giraud suppose que Pascal ait passé par la même crise que Renan: Oh! alors « quels cris d'aigle blessé au cœur », et cette conclusion n'est-elle pas singulièrement dédaigneuse: « Il ne faut demander à chaque âme que ce dont elle est capable; mais nous ne rangerons décidément pas Renan parmi la lignée de Pascal. » M. Levaillant commente ainsi ce texte dans le *Figaro*: « Renan contient toute la pensée du XIX^e^ siècle, mais on peut découvrir en Pascal tout l'essentiel de la pensée humaine que les multiples formes de l'inconnu torturent. »

Les jeunes, eux, procèdent avec férocité, à la liquidation de notre sceptique national, de notre épicurien officiel M. Maye, dans l'*Université de Paris*, nous assure que les étudiants ne le lisent plus. A peine connaissent-ils le titre de la *Vie de Jésus*, des *Souvenirs*. (Pour des étudiants de lettres!!) « Leur opinion sur les autres œuvres, néant; sur la fameuse prière: fatras ». Ils méprisent l'attitude molle et veule, la doctrine inconsistante du philosophe: « Des maîtres, et non des joueurs de flûte .. des chefs qui disent, voici ce que vous devez croire et non, comme vous voudrez. » Mesurée et documentée, l'étude de M. H. Rambaud (*Revue critique*) n'est pas seulement un document sur ceux qui viennent; elle a une valeur objective. Voici le meilleur argument de ce réquisitoire: Renan dans l'*Avenir de la Métaphysique* exprime son horreur « d'une vérité sans nuances... à laquelle chacun n'aurait pas le droit de donner le cachet de son individualité. » « Autant dire, poursuit M. Rambaud que le vrai ne l'intéresse pas comme tel. Une seule chose l'intéresse, l'activité de son esprit, lui-

même et toujours. » Et la conclusion logique est: « L'intelligence qui se détourne du vrai, qui ne le poursuit pas de tout son amour, quelque prix qu'il doive lui en coûter, se nie elle-même, car tout son rôle est de connaître le vrai. » Peut-être aurait-on dû marquer quelques époques dans la vie de Renan, distinguer divers ordres de vérité: mais tel quel, ce texte est important, parce que mieux que tout autre, il marque la distance qui sépare la génération du relatif, de la génération de l'absolu. Vraiment, le temps de Renan est passé; son « centenaire au rabais » le montre assez... et puisqu'il est mort n'en parlons plus!

III

D'autre figures, au contraire, s'éclairent et dans le cadre nouveau de la société d'après-guerre prennent une valeur nouvelle. Tel Albert de Mun, M. Barthou en trace le portrait dans une conférence que publie *la Revue des deux Mondes:* d'une élégance toute académique, elle évoque des souvenirs, formule d'émouvants hommages. Mais ce n'est pas là que s'accroche notre intérêt. Nous prenons notre plaisir à assister à la confrontation de ces deux hommes, bien différents, certes, de tradition et de doctrine, celui-ci apôtre du Christianisme et de la contre-Révolution, celui-là partisan du laïcisme et admirateur de 1789, voire même « de ce tragique 1793 dont il déteste les horreurs » mais admire « les jours héroïques et glorieux qui sauvèrent la patrie. » Pourtant, de communes préoccupations sociales, un commun amour du pays devait lier ces deux bons Français. L'admiration de M. Barthou n'est pas chiche d'hommages, mais elle réserve ses droits à la critique: Nous ne vous étonnerons donc pas s'il se montre sévère pour « la manière un peu rude » et « le radicalisme de la foi » chez de Mun. Nous notons fièrement cet aveu: « M. de Mun a été le collaborateur et parfois même le précurseur de toutes les grandes lois ouvrières de la République. » Mais nous sommes surpris de voir réduire sa propagande, à une agitation plus bruyante que féconde, sa pensée à une amplification oratoire des idées d'autrui. Sans doute de Mun ne recueillit que 15.000 adhésions, lors de ses appels au peuple (1871), mais quelle autre foi, quel parti pouvait présenter en ce temps une telle force organisée.

Sans doute encore, M. de Mun doit le meilleur de sa doctrine à Bonald, de Maistre, Veuillot, Keller, ajoutons si vous le voulez bien Le Play et Léon XIII. Mais on ne demande pas à un soldat, à un partisan d'être un théoricien. Albert de Mun n'avait pas à trouver ses idées: que son originalité s'amoindrisse pourvu que la vérité croisse. Et il vint à ses fins: comme l'a noté M. Goyau « il connut cette glorieuse fortune de sentir qu'en cheminant à travers le monde, ses idées se dissociaient peu à peu d'avec sa personnalité et son nom et que pour beaucoup de catholiques, elles devenaient une sorte de lieu commun, un corollaire spontané de leur Evangile et de leur Credo. » L'hommage de M. Barthou nous touche comme le salut d'un étranger, à un disparu à qui nous devons un peu de notre vie.

IV

M. l'abbé Klein nous décrit dans le *Correspondant* (février et mars) une expérience religieuse. La vie de Madeleine Sémer, convertie et mystique, confirme le mot de Hello: l'homme cherche la vérité de son esprit, la femme la vérité de son âme. Pierre de Quirielle dans *les Débats* loue, comme ils le méritent, les nouveaux livres de Jœrgensen: *paysages d'Occident* et surtout la *Montée de l'Alverne* « forêt de lumière et de paix, de soleil et de larges horizons ». Dans la *Revue des Jeunes* enfin une curieuse étude sur les rapports d'Elisabeth Leseur et de Félix Le Dantec « âme chrétienne se dissimulant derrière un cerveau positiviste et moniste ». Qui l'eût cru?

B. Amoudru.

Questions et Réponses

Q. *Novum Testamentum graece* et *Novum Testamentum graece et latine de Vogels*. — *Prière de renseigner sur ces deux ouvrages catholiques.*

R. — 1° *Le Novum Testamentum graece* qui avait été signalé et recommandé dans cette Revue (15 août 1921, t. XXXII, p. 511) a été réédité en 1922 (Dusseldorf, Schwann). L'auteur a tenu compte d'un certain nombre de critiques qu'on lui avait faites. C'est ainsi que l'introduction et l'explication des signes sont non plus en allemand, mais en latin. L'appareil critique a été modifié « in multis locis ». Le prix de ce volume relié en toile anglaise était au cours de l'été dernier, 200 marks avec une majoration de 100 % sur le change. Depuis, le prix a été considérablement augmenté, d'ailleurs comme celui de son concurrent protestant Nestle, mais voyez le cours du mark.

2° M. Vogels nous a donné en deux beaux volumes reliés toile anglaise un *Novum Testamentum graece et latine* (Dusseldorf, Schwann, 1922). Comme dans l'édition de Nestle, les deux textes se font face sur des pages parallèles. La Vulgate dite Clémentine est reproduite avec des références bibliques, mais sans variantes. On a reproché à l'auteur ce dernier point et il a répondu que les lois ecclésiastiques interdisaient les éditions avec variantes. La question a été tranchée naguère. Il résulte d'une déclaration de la Commission Pontificale des Etudes bibliques qu'on peut « *in editionibus Versionis Vulgatae tam Novi quam Veteris Testamenti lectiones varias aliave hujuscemodi* studiorum adjumenta *ad calcem textus* adjicere ». Cf. *Acta Apostolicae Sedis*, 5 janv. 1922. C'est ce qu'avait déjà fait en 1906 le P. Hetzenauer, dans son édition de la Vulgate Clémentine.

Au cours de l'été dernier, les deux volumes reliés valaient 400 marks, plus la majoration de 100 % sur le change. Naguère ils valaient plus de 1.000 marks. Au début de mars, ils valaient 28.000 marks[1].

Désormais, il conviendra de remplacer dans les séminaires et instituts analogues, le *Novum Testamentum* de Nestle, la *Sainte Bible* de Segond et autres protestants, par le *Novum Testamentum graece* de Vogels et la *Sainte Bible* de Crampon.

A. Brassac.

Q. — Bibliographie sur la période machabéenne de l'histoire juive. — *On demande l'indication critique d'ouvrages à consulter pour une étude de fond et minutieuse de cette période de l'histoire d'Israël.*

1. *Actuellement*, à la librairie Gabriel Beauchesne, on en trouve des exemplaires au prix de 90 fr.

R. — Etudiez les sources : le premier et le second livre des Machabées ; les *Antiquités juives* de Josèphe et la *Guerre juive* (le début) que vous lirez dans une édition critique comme celle de Niese ou celle de Naber et dans une bonne traduction annotée comme celle qui est publiée sous la direction de M. Th. Reinach ; les ouvrages de Diodore de Sicile, Appien, Tite Live et autres qui seront mentionnés avec références précises dans les travaux qui vont été énumérés.

1° Commentaires sur les livres des Machabées. — J. Knabenbauer, S. J., *Commentarius in duos libros Machabaeorum*, in-8, 440 p., Paris, Lethielleux, rue Cassette, 1907. Ce commentaire est insuffisant au point de vue de la critique textuelle et de la philologie, mais sérieux au point de vue historique.

Dr C. Gutberlet, *Das erste Buch der Machabaer*, in-8, VI-262 p, Münster-en-W., Aschendorff, 1920. Cet auteur s'attache un peu plus, semble-t-il, au texte que le P. Knabenbauer, mais est notablement plus superficiel au point de vue historique.

W. Fairweather et J.-S. Black (anglicans), *The first Book of Machabees*, in-18, 262 pages, Cambridge, at the University Press, 1908. Bon petit manuel modéré de la collection *Cambridge Bible for Schools and Colleges*. On utilisera avec profit Fillion, *la Sainte Bible commentée*, t. VI. Il paraît manifeste qu'il a connu les premières éditions de Fairweather.

Oesterley et Moffat (anglicans) ont publié dans les *Apocrypha et Pseudepigrapha* de Charles, Oxford, 1913 t. I, p. 59-154, une traduction anglaise des deux livres des Machabées avec des notes sobres et un appareil critique (pour le premier livre).

Kautzsch (protestant), *Apocryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, t. I, *Apocryphen*, réimpression en 1921 Tubingue, Mohr, t. I, p. 24-119, contient une traduction allemande et des notes plus courtes que dans l'ouvrage précédent. En somme peu utile.

2° Histoire générale de la période macchabéenne. — Je ne connais aucun ouvrage catholique, ce qui ne veut pas dire qu'il n'en existe pas, du moins à l'étranger. Tous les auteurs qui vont être cités sont protestants ou rationalistes et minimisent d'une façon inacceptable le caractère historique du deuxième livre des Machabées. Sous cette réserve grave, on peut citer : E. Schürer, *Geschichte des Jüdischen Volkes*, t. I, 3e et 4e édition 1901, Hinrichs, Leipzig, p. 165-360. Travail très érudit, rempli de références et de bibliographie, presque indispensable.

A. Bouché-Leclercq, *Histoire des Séleucides* (323-64 avant J.-C.) ; in-8, IV-728 p., broché en deux volumes avec pagination unique, Paris, 1913, E. Leroux 28, rue Bonaparte. Prix : 30 fr. Cartes et reproductions de monnaies. Ouvrage plus complet que le précédent et plus indispensable, mais déparé par du rationalisme à froid. On rectifiera quelques points en utili-

sant F. X. Kugler, S. I. *Von Moses bis Paulus*, in 4° Aschendorff, Münster-en-W. 1922. Voir *Rev. Apolog.*, 1er février 1923, t. XXXV, p. 555-556.

Id.. *Histoire des Lagides*, 4 volumes in-8, Paris, Leroux. Epuisé et moins utile que l'*histoire des Séleucides*.

B. Niese, *Geschichte der Griechischen und Makedonischen Staaten seit der Schlacht bei Chaeronea*, t. III, von 188 *bis* 120 v. Chr., Gotha, Perthes, 1903. Niese comme Schürer et Bouché-Leclercq a consulté les sources et toutes les données de la science moderne; son travail sur la période asmonéenne est moins ample que celui de Bouché-Leclercq.

E. Renan (*Histoire d'Israël*, t. IV, p. 297-407; t. V, p. 3-240) est comme d'habitude léger, superficiel et rationaliste.

De Saulcy, *Histoire des Machabées ou princes de la dynastie asmonéenne*, 1880, est vieilli et peut être négligé

Pour une étude de fond, il y a peu à tirer des histoires d'Israël à un ou deux volumes tels que Piepenbring, H. Pr. Smith, Wellhausen (*Israelitische und Jüdische Geschichte*. 8e édition, 1921, p. 241-304) et autres.

Graetz, dans sa *Geschichte der Juden*, t. III, n'est pas développé avec ampleur. L'édition française, d'ailleurs épuisée, était encore plus brève; la documentation y était omise.

A. Brassac.

Bibliographie

H. Sottas et E. Drioton; *Introduction à l'étude des hiéroglyphes*, 1 vol. in-8 , 20 fr. Paul Geuthner, 13, rue Jacob, 1922.

Œuvre savante, et cependant très accessible; œuvre nouvelle et qui n'a rien d'un démarquage d'essais antérieurs. Elle se recommande déjà par l'autorité incontestée des deux savants égyptologues que sont M. Sottas, directeur d'études à l'Ecole pratique des Hautes Etudes, et M. l'abbé Drioton, professeur à l'Institut catholique de Paris. Ce que sont les « *Assyrische Lesestücke* » de Friedrich Delitzsch pour l'étude des textes cunéiformes, « l'*Introduction...* » l'est pour l'initiation à l'égyptologie. Un homme intelligent, méthodique, patient, peut, avec ce seul livre sans cesse consulté, s'initier au déchiffrement de cette vieille écriture dont notre Champollion nous a livré le secret. Une première partie nous fait pénétrer dans le système hiéroglyphique, nous décrit son évolution et son extension; une seconde partie nous raconte l'histoire des hiéroglyphes à travers les âges, avec un chapitre fort intéressant sur les Pères de l'Eglise et Kircher, et un autre, très clair, sur l'histoire du déchiffrement par Champollion.

Suit, en 40 pages, un tableau détaillé des principaux hiéro-

glyphes, qui nous donne sur 5 colonnes : la description du signe, son dessin, sa lecture, ses signes-racines, ses signes déterminatifs. Tous ces signes sont rangés méthodiquement et peuvent, avec un peu d'expérience, se retrouver facilement. Enfin, trois analyses sommaires de quelques textes hiéroglyphiques, d'un texte hiératique et d'un texte démotique fournissent d'excellents modèles au lecteur désireux de connaître les trois grandes formes sous lesquelles nous est parvenue la littérature égyptienne. L'exécution typographique, particulièrement importante dans des ouvrages de ce genre, ne laisse rien à désirer.

Mgr Gibier, Evêque de Versailles. — *Le Salut par l'Elite*, Paris, Téqui, 1923, 6 fr.

Le salut par l'Elite, tel est l'ordre ordinaire des choses et la loi providentielle de l'histoire. Si nous recherchons comment a procédé Jésus-Christ, comment ont procédé les Apôtres, comment a procédé l'Eglise; si nous étudions les annales de notre pays de France, toujours la même conclusion se dégage : c'est l'Elite qui assainit la masse et l'empêche de tomber trop bas c'est l'Elite qui aide les âmes à monter et à grandir un peu plus. Recherchons donc le salut par l'Elite dans la nation, dans la paroisse, dans la jeunesse. On lira volontiers et ce qui est mieux, avec profit, cet ouvrage dans lequel le vaillant évêque de Versailles a fait passer le souffle de son zèle toujours en éveil et l'autorité de son expérience et de sa mission. Le clergé et la jeunesse, très particulièrement, auront avantage à y puiser les inspirations pratiques que leur suggèrera la lecture de ces pages.

D. Barbedette, Directeur au Grand Séminaire de Coutances. *Histoire de la Philosophie*. Paris, Baston, 1923.

Dans la pensée de l'auteur, cet ouvrage doit servir de complément à son cours de philosophie scolastique. Un bref historique, un exposé doctrinal, une appréciation critique sur chaque philosophe, son école, son système, tel est le plan adopté. Le livre veut être lu et étudié par les élèves des Collèges ecclésiastiques, des grands Séminaires et des Facultés. Le Thomisme est le système auquel, avec juste raison, M. Barbedette entend se rattacher. Il l'adopte comme la règle de ses jugements. Puisqu'il voulait donner un guide sûr à la jeunesse, il ne pouvait mieux choisir. Souhaitons à ses lecteurs de se laisser ainsi conduire et de comprendre comme lui qu'il faut être « fidèle à S. Thomas comme à une grâce de Dieu ».

R. J.

Le Gérant : GABRIEL BEAUCHESNE.

PARIS. — SOC. G^le D'IMP. ET D'ÉDIT., 17, RUE CASSETTE.

L'Immanence de la foi et les preuves subjectives chez Pascal.

Le « Moi » tient une place importante, dans les « Pensées ». Parce qu'il veut se faire le centre de tout, ce moi haïssable devient l'objet constant des attaques de Pascal. Il n'est jamais assez mort, peut-on dire ; aussi ne se lasse-t-il jamais de le combattre.

Même converti ce « Moi » obsède l'esprit de Pascal, et il le force à partir de lui pour remonter jusqu'à Dieu, à travers les scories du « *figmentum malum* ». Les mots, les arguments, les théories nous rappellent à chaque instant que l'auteur est concentré sur son âme. Le « Moi » se venge de son détracteur en l'obligeant à s'occuper de lui, quand même. Les termes de cœur, sentiment, essentiellement subjectifs, nous obligent à des retours sur nous. Quand il veut prouver la vérité de la religion, l'apologiste nous avertit qu'elle est comme préfigurée au fond de notre cœur et de notre esprit ; un gouffre infini y reste béant, et Dieu seul peut le remplir ; l'essentielle et substantielle vérité peut seule répondre à notre ardent désir de pleine lumière. Enfin, ses théories les plus chères ramènent Pascal au dedans de lui-même pour y adorer Dieu. S'il est une théorie qui ait eu de l'empire sur son génie c'est celle du corps mystique.

Nous sommes membres d'un corps, dont Jésus-Christ est l'âme ; et comme l'âme est dans chaque partie du corps, Dieu est en chacun de nous, plus que nous-mêmes. Il n'est pas nécessaire de tant le cher-

cher au dehors puisqu'il est si près de nous : « *in ipso vivimus, movemur et sumus* », disait l'apôtre.

Descartes a fait sortir toute une philosophie de l'étude du « cogito ». Il lui a suffi d'étudier sa propre pensée pour édifier un système. Pascal serait-il jaloux des lauriers de son contemporain et voudrait-il faire sortir toute une religion d'une étude du cœur?

Au nom même de ses principes mystiques, Pascal ne pouvait former un tel dessein. Dieu est bien en nous tous, mais il ne se communique pas à tous de la même manière. Certains membres sont morts et séparés de sa grâce. Les pécheurs auront beau scruter leur conscience, ils n'y trouveront qu'une capacité vide de Dieu, un besoin de Lui, mais aussi une impuissance à le connaître, tant qu'il ne daignera pas se montrer.

Lorsque ce jour viendra, jour de vie nouvelle où ils seront rendus participants de la nature Divine, alors même ils devront se souvenir qu'ils sont des membres. A ceux-ci l'influx vital n'est pas communiqué directement par l'âme, il descend aux membres inférieurs par l'intermédiaire de la tête. La tête c'est la hiérarchie, le Pape. « Je ne me séparerai jamais de sa communion[1]. » Aussi l'homme est-il agité par deux mouvements qui semblent se combattre et qui en réalité se complètent.

Il est plein de besoins qui le jettent dehors et l'obligent d'aller chercher la vérité et le bonheur auprès des autres membres ; et après cela, il se sent reporté vers soi, incapable d'aimer autre chose que lui-même, et dans cet amour il peut parfois reconnaître l'amour de l'âme universelle qui réside en son fond. En l'aimant il s'aime lui-même. Pour connaître, l'homme doit donc s'adresser à la fois à la hiérarchie et à Dieu.

Dans cette théorie, Pascal met surtout en relief la nécessité de la vie nouvelle pour produire les actes de foi. La grâce le rend membre de l'Eglise, capable d'entendre sa prédication et d'y donner son assentiment, d'une manière « utile au salut ». Sans elle, toute

1. Pascal, édition Brunschvicg, p. 219.

sagesse doit être réputée folle ; car le Dieu des Chrétiens n'est pas celui des philosophes et des savants mais « un Dieu sensible au cœur », que la grâce incline à croire.

En aucun moment, il ne pourra se fier à ses propres forces pour persévérer dans la foi. Nous pouvons bien retenir de mémoire une leçon de Virgile, mais nous ne pouvons pas continuer à croire sans le secours de Dieu. Quand la vie se retire d'un membre, il meurt, quand la lumière ne pénètre plus dans un appartement, il est dans les ténèbres. Ainsi quand l'esprit de Dieu n'est plus sur les hommes, ils cessent d'être ses fils et de croire en lui.

De là, il nous est facile de conclure que la méthode apologétique de Pascal ne sera pas celle de l'immanence absolue. Les partisans de cette dernière tirent tous leurs arguments, en faveur de la religion, de sa conformité avec les concepts de notre intelligence et les désirs de notre cœur ; ce qui ne correspond pas à un besoin de l'homme, ce qui n'est pas appelé, exigé par sa nature ne saurait entrer en lui, devenir assimilable et utile. Pour savoir ce qu'il lui faut, il n'est donc pas expédient de consulter le monde extérieur, où les thaumaturges opèrent des miracles, et où les prophètes annoncent l'avenir ; une seule preuve compte : La religion proposée répond-elle à mes désirs? Mon esprit réclame-t-il la lumière de ses dogmes et la consolation de sa morale? Vient-elle satisfaire mes désirs les plus nobles? Celui de la béatitude pour mon âme, incapable de trouver le repos dans les créatures ; celui de retrouver Dieu perdu ou de mieux le posséder[1] ?

Sa doctrine vient-elle donner une solution lumineuse aux problèmes qui tiennent son esprit angoissé? Que nous apprend-elle sur notre origine et notre fin? Aux yeux de l'immanentiste absolu ces questions ont seules de l'importance.

Ils posent le principe suivant : « Ce qui ne correspond pas à un appel, à un besoin, ce qui n'a pas dans

1. Cf. Art. Immanence, col. 509 et s. dans le *Dictionnaire d'Apologétique*. — Petitot, *Pascal*, pp. 207-209.

l'homme son point d'attache intérieur, sa préfiguration ou sa pierre d'attente, ce qui est purement et simplement du dehors, cela ne peut ni pénétrer sa vie, ni informer sa pensée, c'est radicalement inefficace en même temps qu'inassimilable[1] ».

Ces métaphores de « préfiguration », de « pierre d'attente » auraient fait sourire Pascal d'un sourire de complaisance. Il y aurait reconnu ses théories exemplaristes. Il a dit lui aussi que nous portons en nous un modèle de beauté dont nous cherchons une copie dans le grand monde ; elle a une place d'attente dans nos cœurs[2]. Ce qui est fait sur ce modèle nous agrée ; le reste nous demeure indifférent.

Il n'aurait pas conclu qu'une religion est fausse du moment où elle ne satisfait pas l'homme. Il voit au contraire dans l'indifférence et la haine de beaucoup à l'égard du christianisme un motif de l'embrasser. Une religion accessible à tous, pécheurs et justes, lui paraîtrait manquer de justice ; un Dieu qui veut rendre à chacun selon ses œuvres ne doit pas se révéler aux cœurs mauvais, aussi leur endurcissement est-il un argument en faveur de la pureté de la religion et de la justice de Dieu.

Le christianisme serait-il passé dans les habitudes de tous les honnêtes gens que Pascal en serait peut-être ébranlé, mais non convaincu. Les habiles peuvent faire un acte de foi au « Credo » et cependant ne pas être chrétiens ; les sages peuvent pratiquer au moins extérieurement, beaucoup de vertus, et cependant rester « abominables » devant Dieu. La religion est si haute qu'aucun de nos efforts ne saurait y atteindre ; elle est si ample qu'elle remplit nos aspirations naturelles mais en les débordant encore. C'est que son Dieu n'est pas celui des savants ni celui des déistes ; il n'est pas un Dieu que l'on puisse connaître à force d'études ni honorer par la multitude des actes ; le Dieu des chrétiens est un Dieu qui remplit l'âme d'humilité, de défiance, de haine de soi. C'est un Dieu

1. Cf. IMMANENCE, col. 581.
2. PASCAL, édition BRUNSCHVICG, p. 127.

qui lui donne l'amour du Dieu infini et la rend incapable de tout autre ; c'est un Dieu qui lui donne la certitude, la joie et jusqu'aux pleurs de joie.

Le cœur humain est bien capable de le recevoir s'Il descend, mais il ne peut monter jusqu'à son trône. Pour cela, il doit devenir participant de la nature divine, et s'élever au-dessus de toute nature. La grâce lui est donnée dans ce but. Elle permet à son intelligence de faire un acte de foi « utile au salut », et à son cœur d'aimer Dieu d'une manière qui Lui est agréable.

Reprenant le principe de tout à l'heure : ce qui ne correspond pas à un besoin de l'homme, cela ne peut entrer en lui ; Pascal ajouterait : cela est vrai en toute hypothèse, mais il est également vrai que le Créateur garde sa toute-puissance sur le cœur humain. Il peut le dilater et le compléter, lui donner de nouveaux besoins et de nouvelles forces pour le rendre capable de le trouver et de l'aimer comme on ne peut le faire dans aucune religion naturelle.

Aussi bien, la grâce ne détruit-elle pas la nature humaine ; elle l'élève seulement ; en ce nouvel état, nos puissances gardent et leurs besoins et leurs méthodes. La raison, en particulier, continue ses recherches dans l'univers parmi les phénomènes de la nature et les actions des hommes, elle les examine selon ses principes et ne donne son assentiment qu'aux vérités évidentes. Comme Dieu exerce son action en chaque âme, il l'exerce aussi dans le monde extérieur et par là, il peut manifester ses intentions à notre esprit. Ses miracles sont une secousse qui ébranle la « machine » et un « éclair » qui montre à l'esprit où est la vraie religion. Ses prophéties embrassent toute l'histoire de l'humanité et manifestent à l'intelligence que l'avènement du Christ est le centre de l'histoire. Depuis sa mort tout prouve qu'il est arrivé ; avant elle, les hommes les plus religieux l'attendent comme leur Sauveur.

II

La méthode apologétique de Pascal ne se confine donc pas dans les preuves subjectives ; il faut renoncer à le ranger parmi les immanentistes absolus. Il ne répudie cependant pas toute méthode d'immanence. Il nous reste à exposer son système. L'étude de l'âme humaine, de ses aspirations et de ses misères y tient une large place mais elle n'est pas prépondérante ; elle est utile aux débutants[1] mais elle ne peut les mener qu'au seuil de la vérité ; quand la conscience a donné du respect pour la religion et fait désirer qu'elle soit vraie, elle doit passer le flambeau à la raison ; celle-ci introduira dans le vestibule de la foi ; les preuves subjectives lui donneront des probabilités ; les raisons et les preuves objectives lui donneront une certitude humaine ; l'inspiration lui donnera les clartés surnaturelles.

L'argument que Pascal tire de l'étude de notre âme tient en cette formule ; parce que la religion chrétienne seule résout le problème de nos « contrariétés », parce qu'elle les réduit, parce qu'elle nous donne enfin le moyen de posséder le vrai bien, elle est la seule vraie.

Elle résout le problème de ses « contrariétés ». Peu d'hommes se connaissent ; ils devinent leur misère, leur impuissance et ils craignent de se regarder en face de peur de rougir de leur laideur. Comme elle obsède quand même leur esprit, ils font effort pour la chasser dans le divertissement, ou pour l'anéantir dans le mensonge.

Qu'ils aient une fois le courage de s'étudier. Ils se reconnaîtront pleins de contrariétés. Elles sont tellement évidentes que plusieurs en ont conclu à l'existence de deux âmes. Au fond de notre cœur un gouffre infini a été creusé, qu'un être infini est seul capable de combler ; et, cependant, nous ne cherchons que le fini ; nous sommes faits pour Dieu et nous lui sommes

1. Pascal excepte cependant la preuve tirée du péché originel, elle ne doit être exposée qu'après les preuves objectives établissant l'autorité de la religion.

contraires. Il est peu connu et peu aimé. Pourquoi? pourquoi notre indifférence à l'égard du souverain Bien, et notre impuissance à le chercher, le jour où nous l'avons découvert? Peu de sages ont connu ces contrariétés; aucune philosophie, aucune religion n'a résolu le problème de leur origine.

Voici la religion chrétienne, révélée par le Créateur de l'homme pour l'instruire et le guérir. Comment ne connaîtrait-elle pas sa nature? Elle enseigne donc aux hommes ces deux vérités; et qu'il y a un Dieu dont les hommes sont capables, et qu'il y a une corruption dans la nature qui les en rend indignes[1].

Avec les plus sages, le christianisme définit la nature du Bien vers lequel tendent nos désirs. Il est nécessaire que le Bien universel que tous les hommes désirent ne soit dans aucune des choses particulières, qui ne peuvent être possédées que par un seul, et qui, étant partagées, affligent plus leur possesseur par le manque de la partie qu'il n'a pas, qu'elles ne le contentent par la jouissance de celles qu'elles apportent: le vrai bien doit être tel que tous puissent le posséder à la fois, sans diminution et sans envie et que personne ne puisse le perdre contre son gré[2].

Comment ne pas avoir du respect pour une religion qui a connu le cœur humain autant que les plus pénétrants des philosophes? Ses lumières nous mènent plus loin que leur sagesse et elle doit nous être d'autant plus vénérable. Elle seule en effet, répond à notre question: d'où viennent ces contrariétés? La révélation nous le dit. La nature humaine a été corrompue par le péché d'Adam; en suite de sa faute, tous naissent coupables, indignes de connaître et d'aimer Dieu, voués aux flammes de l'enfer. Mais c'est une folie, proteste la raison! — Oui, le péché originel est folie devant les hommes, mais on le donne pour tel. Vous ne devez pas me reprocher le défaut de raison en cette doctrine, puisque je la donne pour être sans raison[3].

1. Pascal, p. 680. — 2. Id., p. 520. — 3. Car qu'y a-t-il de plus contraire aux règles de notre misérable justice que de damner éternellement un enfant incapable de volonté ? (page 532).

Comment donc la folie d'une doctrine qui révolte nos sentiments de justice élémentaire peut-elle être un motif de l'embrasser[1]? C'est que cette folie est le seul moyen d'expliquer l'incompréhensible. Par un mystère obscur nous nous rendons compte d'un mystère plus obscur encore. Cette folie est plus sage que toute la sagesse des hommes. *Sapientius hominibus*. Car, sans cela, que dira-t-on qu'est l'homme? « Tout son état dépend de ce point imperceptible : Et comment s'en fût-il aperçu par sa raison, puisque c'est une chose contre la raison et que sa raison, bien loin de l'inventer par ses voies, s'en éloigne quand on le lui présente[1]? »

Que ferons-nous donc? Commencer, par ce chapitre, la démonstration de la vérité religieuse serait décourager les recherches d'un esprit fort. Ces fondements ne sont solidement établis que sur l'*autorité inviolable* de la religion. Quand l'athée aura fait usage de sa raison et vérifié que cette autorité est inviolablement assise sur des preuves objectives, alors la raison devra se soumettre et accepter les données de la révélation. En effet, Dieu, « voulant nous rendre la difficulté de notre être inintelligible à nous-mêmes, en a caché le nœud si haut, ou, pour mieux dire, si bas, que nous étions bien incapables d'y arriver; de sorte que ce n'est pas par les superbes agitations de notre raison, mais par la simple soumission de la raison, que nous pouvons véritablement nous connaître[2] ».

Mais ce mystère une fois admis, tout s'éclaire. « De ce principe que je vous ouvre, vous pouvez reconnaître la cause de tant de contrariétés qui ont étonné tous les hommes, et qui les ont partagés en de si divers sentiments. »

Qui pourra justifier la conduite de Dieu envers l'homme, sans admettre le péché originel? Qui expliquera pourquoi Il nous a faits à la fois pour Lui et contraires à Lui? Sa sagesse, son amour et sa justice s'opposent à ce qu'il nous ait créés, et pour cette grandeur, dont il y a encore tant de traces, et incapables d'y

1. Pascal, n° 445. — 2. Id., p. 533.

atteindre ; d'autant plus incapables que la plupart des hommes n'ont aucun souci du souverain Bien. « C'est une chose monstrueuse de voir dans un même cœur et en même temps, cette sensibilité pour les moindres choses et cette insensibilité pour les grandes. » D'où viennent ces dispositions contre nature? Car c'est bien là un enchantement incompréhensible. Il marque une force toute puissante qui le cause[1].

Toutefois, si nous ne sommes obligés de voir le doigt de Dieu en cet assoupissement, comment y reconnaître sa Justice? La faute originelle est la réponse à cette question : « ... il faut que nous naissions coupables ou Dieu serait injuste[2] ».

Cette même faute nous permet de comprendre la cause de nos oppositions. Tout ne nous a pas été enlevé par elle. La miséricorde de Dieu nous a conservé quelques lambeaux de notre ancienne royauté. Ces misérables restes nous rendent encore capables d'aspirer vers le souverain bien et d'éprouver des sentiments de grandeur. Dans un sujet simple, tout doit tendre au même but, harmonieusement et sans heurt. Dans l'homme, au contraire, la lutte est ouverte entre la partie supérieure et la partie inférieure. Les philosophes l'ont à peine connue et ils n'ont jamais étudié qu'une partie de nos mouvements. C'est pourquoi les uns nous ont égalé aux bêtes et les autres à Dieu. Ecoutez la sagesse divine. Elle vous dira que nous ne sommes plus simplement dans l'état de notre création mais que nous sommes à la fois dans l'état de notre création et dans l'état de chute. Ces deux états étant ouverts il est impossible que vous ne les reconnaissiez pas ; suivez vos mouvements, observez-vous vous-mêmes, et voyez si vous n'y trouverez pas les caractères vivants de ces deux natures. Tant de contradictions se trouveraient-elles dans un sujet simple? Il est plus clair que nous sentons en nous-mêmes des caractères ineffaçables d'excellence, et il est aussi véritable que nous éprouvons à toute heure les effets de notre déplorable

1. Pascal, p. 420.
2. Id, n° 489.

condition. « Que nous crie donc ce chaos et cette confusion monstrueuse, sinon la vérité de ces deux états, avec une voix si puissante, qu'il est impossible d'y résister[1] ? »

Il n'est d'ailleurs pas nécessaire d'étudier ces mouvements contraires pour conclure à notre double nature. La conscience de notre misère y suffit. « Car ce qui est nature aux animaux, nous l'appelons misère en l'homme ; par où, nous reconnaissons que sa nature étant aujourd'hui pareille à celle des animaux, il est déchu d'une meilleure nature, qui lui était propre autrefois. Car qui se trouve malheureux de n'être pas roi, sinon un roi dépossédé? Trouvait-on Paul-Emile malheureux de n'être plus consul? Au contraire tout le monde trouvait qu'il était heureux de l'avoir été, parce que sa condition n'était pas de l'être toujours[2] ».

Toute l'argumentation de Pascal repose sur les prémisses de sa théologie janséniste. La doctrine catholique admet la possibilité d'un état de nature pure, où l'homme serait destiné à une fin naturelle, avec des secours naturels pour connaître les misères physiques et morales que nous constatons aujourd'hui. En cet état, la grâce surnaturelle aurait fait défaut, mais cette absence n'eût pas été un péché puisque Dieu ne l'ayant jamais donnée, n'aurait pas enjoint de ne pas la perdre[3].

Les Jansénistes au contraire n'admettent pas la possibilité d'une fin naturelle ; en fait, comme en droit, l'homme a été créé pour voir Dieu face à face ; et la grâce fait partie constitutive de la nature. Il n'y a que deux fins possibles : le ciel ou l'enfer ; un lieu intermédiaire, où l'on serait heureux en dehors de la vision béatifique, est déclaré impossible. Il n'y a qu'un moyen d'arriver au bonheur, la grâce déiforme ; qu'elle fasse défaut, et la nature humaine est mutilée, radicalement

1. PASCAL, n° 435.
2. ID., n° 409.
3. Le péché originel, en effet, consiste dans la privation de la grâce sanctifiante, en des sujets où elle devrait se trouver.

impuissante à conquérir le bien. Comme elle n'a pu être ainsi blessée que par sa faute, elle est déclarée coupable, et châtiée en conséquence. Puisque l'humanité n'a pas voulu du ciel elle sera précipitée en enfer.

Il n'y a rien de plus contraire « aux règles de notre misérable justice que de damner éternellement un enfant incapable de volonté pour un péché, où il paraît avoir si peu de part, qu'il est commis six mille ans avant qu'il fût en être[1] ». Aussi Pascal évitera-t-il de proposer, dans son introduction, l'argument tiré du péché originel. Il découragerait son adversaire. Il en fera donc un argument de confirmation. Quand l'autorité de la religion sera solidement établie sur d'autres preuves, quand la doctrine du péché sera acceptée sur la parole de l'Eglise, alors il lui dira : Parce que l'Eglise est seule à rendre raison de nos contrariétés, elle est la seule vraie.

Donner cet argument pour confirmer une vérité déjà établie ce n'est pas assez ; il peut figurer parmi ceux qui établissent l'autorité de la religion ; d'autre part, le donner comme une preuve irréfragable, c'est trop. D'autres hypothèses, en effet, peuvent expliquer les contrariétés de notre nature.

Si au lieu d'envoyer indistinctement en enfer tous les pécheurs, on les divise en deux catégories : d'un côté ceux qui ont commis des fautes personnelles, et de l'autre, les enfants privés de la justice originelle ; si on réserve aux premiers les châtiments éternels et aux autres le séjour des limbes, la justice de Dieu ne scandalise plus. Le ciel étant ouvert à ceux-là seulement qui ont la robe nuptiale, les enfants morts sans baptême n'y ont pas accès ; mais l'enfer étant réservé aux seuls coupables, les innocents en restent éloignés. La justice de Dieu est sauve.

Cependant notre cœur n'est pas consolé. Il s'est fait de la bonté divine une idée plus élevée. Quand tout proclame la munificence du Créateur, comment expliquer son peu de libéralité à l'égard du Roi de l'univers. Encore que Dieu ait pu le créer sans l'enrichir

1. Pascal, p. 532.

de tous les dons d'Adam et lui laisser quelques-uns des maux dont nous souffrons, il répugne cependant à notre façon de concevoir son amour qu'il ait voulu, sans faute de notre part, nous accabler d'une telle misère. Le dogme du péché originel satisfait à la fois à la justice et à l'amour. Si nous sommes malheureux, la faute n'en est pas à la charité de Dieu, mais à notre révolte première et il convenait que celle-ci fût châtiée.

Aussi beaucoup d'apologistes, et parmi eux saint Augustin et saint Thomas, trouvent-ils dans la désobéissance d'Adam la cause de nos malheurs. Ils parlent comme Pascal de nos contradictions, mais ils ne disent pas comme lui : L'homme se trouve malheureux et aspire à une meilleure condition, donc cette condition il l'a goûtée jadis ; car qui se trouve malheureux de n'être pas roi sinon un roi dépossédé? Nous ne pouvons argumenter de la sorte ; pour n'être pas heureux dans une situation, il suffit en effet d'en imaginer une meilleure et de la croire possible.

Même en suivant Pascal, nous ne pouvons partager toute l'ardeur de sa conviction. Pour lui, la faute originelle est l'unique explication possible de notre indigence morale ; aussi conclut-il hardiment : Donc la seule religion qui nous la révèle est la seule vraie.

Et saint Thomas est moins catégorique. Des signes *probables* du péché originel se manifestent dans l'humanité. « ... Peccati originalis in humano genere probabiliter quaedam signa apparent ». *Contra gentes* IV. c. 52. La prévarication de notre premier père n'est pas en effet l'unique hypothèse qui rende compte de notre nature. Ces flots contraires qui l'agitent peuvent avoir pour cause la complexité de l'homme. Pascal lui-même reconnaît que nous ne sommes pas un sujet simple ; il y a chez nous de l'ange et de la bête ; pourquoi ne pas voir dans ces « deux bouts » la source des tendances opposées? »

L'auteur des *Pensées* nous paraît plus heureux quand il nous montre la religion s'appliquant à ramener la paix dans notre âme. La lutte est ouverte entre les sens et la raison, entre la paresse et l'orgueil. Ignorer le

combat ou s'abandonner à l'un des adversaires n'est ni se retirer de la lutte ni obtenir le repos. Les stoïciens ont beau vouloir nous égaler à Dieu, les sens les rappellent à la modestie. Les épicuriens, las de monter, justifient le découragement en disant que nous sommes semblables aux bêtes ; mais leurs excès ne peuvent étouffer la voix de la raison. Ainsi la guerre continue toujours dans ce cœur humain qui aspire à la paix.

La religion chrétienne ne prétend pas réduire la résistance des adversaires, en l'ignorant. Dès l'abord, au contraire, elle reconnaît que la lutte est ouverte. Quand un roi veut faire campagne contre son voisin, il commence par tenir conseil pour supputer ses forces. Ainsi devons-nous faire avant de réduire la résistance des sens et de l'égoïsme. De quelles ressources disposons-nous pour conquérir le bien universel et par là le bonheur? A quel prix devons-nous estimer nos forces?

Puisqu'il y a chez nous du bien et du mal, de la capacité et de l'impuissance, la raison elle-même réclame que nous ayons une opinion de nous-mêmes correspondant à notre nature. Mais il est remarquable que « les philosophes ne prescrivaient point des sentiments proportionnés aux deux états.

Ils inspiraient des mouvements de grandeur pure, et ce n'est pas l'état de l'homme.

Ils inspiraient des mouvements de bassesse pure, et ce n'est pas l'état de l'homme[1] ».

Pour rester dans la vérité entière il faudrait une religion qui enseignât la grandeur, la misère, portât à l'estime et au mépris de soi, à l'amour et à la haine[2].

La religion chrétienne le fait. On peut discuter sur le degré de connaissance où sont parvenus les philosophes païens, et sur la justice des sentiments qu'ils ont prescrits à l'homme par rapport à lui-même. Deux points restent acquis : la sagesse humaine a, d'après Pascal, tellement eu conscience de nos luttes intérieures que certains ont pensé que nous avions deux âmes.

1. Pascal, n° 525.
2. Id, n° 494.

Leurs lumières naturelles pouvaient donc par voie de conséquence les mener à nous imposer ces devoirs d'amour et de haine. Aucune révélation n'était nécessaire.

En fait, la révélation seule nous donne ces préceptes. Qu'en conclure? Elle est la vérité, elle est vénérable pour avoir si bien connu l'homme; notre raison est *inclinée* à lui donner son assentiment mais non pas invinciblement convaincue de sa transcendance, puisque le signe qu'elle apporte, un philosophe aurait pu le faire et dire également: nous sommes dignes d'estime et de mépris.

Il est un argument sur lequel aucune sagesse humaine ne peut s'appuyer pour gagner des disciples: c'est celui des remèdes. Pour peu qu'il rentre en lui-même et qu'il essaye de pratiquer loyalement la morale, l'homme est obligé de reconnaitre sa faiblesse. Il pèche d'autant plus que son idéal est plus haut et ceux-là seuls n'ont pas de faute à confesser, ou qui n'ont pas d'idéal, ou qui n'examinent pas leur conduite à son égard.

Les Stoïciens proposent un but élevé à nos efforts; ils veulent nous faire escalader le ciel. Nous donnent-ils des forces? Tous n'ont pas l'indomptable énergie de l'orgueil, qui brave la coalition des éléments déchaînés et reste impassible au milieu des ruines. Qu'offrent-ils au paresseux, au désespéré? leurs exemples sont bien un stimulant et leurs raisons un autre. Mais il est des tempéraments si faibles que les bons exemples ne font que les accabler encore davantage. Ils se disent: nous sommes d'une autre constitution, ce qui leur est possible ne l'est pas pour nous.

D'ailleurs, l'orgueil n'est pas le moyen de s'élever jusqu'à Dieu. Qui veut faire l'ange fait la bête. Notre ascension morale dépend, tout à la fois, du sentiment de notre misère et de celui de notre grandeur. La raison elle-même nous en a persuadés.

Mais qui nous donnera le moyen de rendre riche la misère, et humble la grandeur? Les philosophes ne l'ont pas pu. Les uns considérant la nature comme in-

corrompue, les autres comme irréparable, ils n'ont pu fuir ou l'orgueil ou la paresse, qui sont les sources de tous les vices, puisqu'ils ne peuvent, sinon ou s'y abandonner par lâcheté, ou s'y abandonner par orgueil.

La seule religion chrétienne a pu guérir ces deux vices, non pas en les chassant l'un par l'autre par la sagesse de la terre, mais en chassant l'un et l'autre par la simplicité de l'évangile, car, elle apprend aux justes, qu'elle élève par la participation de la divinité même, qu'en ce sublime état ils portent encore la source de toute corruption qui les rend, durant toute la vie, sujets à l'erreur, à la mort, au péché, et elle crie aux plus impies qu'ils sont capables de la grâce de leur Rédempteur. Ainsi donnant à trembler à ceux qu'elle justifie, et consolant ceux qu'elle condamne, elle tempère avec tant de justesse la crainte avec l'espérance qu'elle abaisse et élève à la fois [1].

Oui, mais : « La belle chose de crier à un homme qui ne se connaît pas, qu'il aille de lui-même à Dieu. Et la belle chose de le dire à un homme qui se connaît [2]. »

Rien ne sert d'apprendre, même par la simplicité de l'évangile, qu'il faut toujours craindre Dieu et toujours espérer en Lui, si la force de pratiquer ces vertus ne nous est donnée. Même un homme qui se connaît ne peut aller au ciel ! Aussi l'Evangile va-t-il plus loin que la sagesse des hommes et que la loi ancienne elle-même .« La loi obligeait à ce qu'elle ne donnait pas. La grâce donne ce à quoi elle oblige [3]. »

C'est elle qui a fait d'un homme plein de faiblesses, de misères, de concuspiscence, d'orgueil et d'ambition, un homme exempt de tous ces maux [4]. La grâce est une force intérieure qui nous donne une vive nouvelle et nous rend capables d'arriver à la fin qu'elle nous propose. Tandis que la sagesse humaine ne saurait que nous montrer le Ciel, la sagesse de Dieu échauffe notre volonté et nous aide à l'escalader.

Elle est donc supérieure à toute philosophie ; dans cette transcendance il faut voir un signe de son origine,

1. Pascal, n° 435. — 2. Id., n° 509. — 3. Id., n° 522. — 4. Id., n° 550.

et embrasser une religion si nécessaire. Quand l'efficacité de ces remèdes deviendra-t-elle évidente, et quand, par suite, sera-t-il vrai que cette religion est divine? Ce ne pourra être, du moins en ce qui nous regarde, avant d'en avoir éprouvé la vertu, jusque là ils ne seront que de séduisantes promesses, capables de nous faire souhaiter la vérité de la religion, mais trop faibles pour imposer un assentiment à notre esprit. Encore moins nous permettent-ils de distinguer le catholicisme d'avec l'hérésie.

Par aucune des preuves subjectives l'apologiste ne saurait parvenir à la certitude. Celle-ci ne sera donnée que par les arguments objectifs.

Jusqu'ici nous n'avons parlé que d'immanence naturelle. En dehors de toute influence céleste, le cœur humain exige un bien infini et la possibilité de l'atteindre en quelque manière. La religion chrétienne seule nous offre l'un et l'autre, au delà de nos exigences naturelles, et c'est pourquoi nous sommes inclinés à croire.

Mais, outre ces exigences, il en est de surnaturelles. La grâce est toujours dans le monde nous sollicitant à monter plus haut que la terre. Puisqu'elle nous rend participants de la nature divine, il faut s'attendre à ce qu'elle mette en nos cœurs un idéal et des besoins nouveaux. Aucune créature n'a droit à voir Dieu face à face; à ses fils adoptifs Il donne le droit et le désir de voir la Beauté incréée. Dès le baptême, il en imprime l'image en nos âmes. L'original de la beauté, que chacun de nous porte en lui, a été déformé par le péché originel et par les péchés actuels. Aussi, ne cherchait-elle plus dans le monde que des copies proportionnées à sa laideur. Les créatures devenaient l'objet d'un cœur que le créateur seul pouvait remplir. Dieu, par sa grâce, réforme cet original et lui rend son état premier, afin que l'âme ne cherche plus de copie sur la terre, mais au ciel, ou plutôt, Il lui enseigne, en effet, qu'elle n'est pas l'original de la beauté; elle n'est elle-

même qu'une reproduction de cet exemplaire unique, Dieu, et tout son bonheur consiste à lui devenir plus semblable. En ces moments elle prie son créateur de lui donner toujours plus de faim et plus soif de la justice, c'est-à-dire de la Beauté parfaite.

Mon âme vous appartient, puisque votre image y est empreinte comme sur les pièces d'or, qu'il faut rendre à César. « Vous l'y aviez formée Seigneur au moment de mon baptême, qui est ma seconde naissance, mais elle est toute effacée, l'idée du monde y est tellement gravée, que la vôtre n'est plus connaissable. « Vous seul avez pu créer mon âme ; vous seul, pouvez la créer de nouveau ; vous seul y avez pu former votre image, vous seul pouvez la reformer et y imprimer votre portrait effacé, c'est-à-dire Jésus-Christ mon Sauveur, qui est votre image et le caractère de votre substance [1]. »

Quand elle est ainsi renouvelée l'âme ne peut plus trouver satisfaction en rien de créé. Il lui faut Dieu même de qui elle tend d'approcher par des efforts incessants. Sa perfection, en effet, ne saurait avoir de limites, puisque Jésus-Christ nous en propose un modèle où elle se trouve infinie, quand il dit : « Soyez donc parfaits comme votre père céleste est parfait [2]. »

Ce père céleste n'est point le Dieu des philosophes et des savants, ni celui des juifs, ni celui des déistes. Un tel Dieu la raison toute seule suffit à le trouver. La grâce fait demander à ses enfants un Dieu, qui s'unisse paternellement à eux au fond de leur cœur, un Dieu, qui les remplisse d'humilité, de joie, d'amour et les rende incapables d'autre bien que lui-même, un Dieu enfin qui se donne seulement à ses fils adoptifs : *dii estis*.

Ces aspirations, qui montent des âmes renouvelées, trouvent au fond même de ces âmes leur objet. Là où Dieu a suscité les bons mouvements, là aussi il les arrête. Il est partout, mais spécialement dans les cœurs chrétiens. Nous ne l'y trouvons pas toujours, et pour le rencontrer, c'est-à-dire pour y éprouver les

1. Pascal, p. 59. — 2. Id., p. 90.

effets sensibles de la grâce, il faut bien souvent sortir tout d'abord de nous-mêmes, aller à l'église, écouter les sermons, recevoir les sacrements. Parfois, aussi, il se présente au fond de l'âme, qui ne l'a pas cherché au dehors, mais seulement au dedans, par la pratique des vertus. Purifiez tellement mes sentiments, qu'ils ne répugnent plus aux vôtres, « et qu'ainsi *je vous trouve au dedans de moi-même*, puisque je ne puis vous chercher au dehors à cause de ma faiblesse. Car Seigneur, *votre Royaume est dans vos fidèles ;* et je le trouverai dans moi-même, si j'y trouve votre Esprit et vos sentiments [1] ».

Cette activité immanente est surtout l'œuvre de la grâce, le jeu des facultés naturelles y apparaît peu. Nous pouvons la trouver aussi bien parmi les nouveaux convertis que parmi les parfaits. Il en est une autre, qu'on peut appeler acquise par la longue pratique de la vie chrétienne. Trois éléments s'y rejoignent et s'y mêlent : la grâce, le jeu de toutes nos facultés, les preuves extérieures. L'effort de nos puissances tend à concentrer dans notre âme et jusque dans notre corps les effets de la grâce et ceux des arguments objectifs. Ils visent à fixer toute la lumière du ciel et toute celle de la terre sous le regard immédiat de notre intelligence.

Songez que les preuves de la religion ont été longues à comprendre ; certaines, les métaphysiques, sont abstraites, impliquées, lointaines, notre esprit les voit à peine. S'il faut avoir toute son Apologétique présente à l'esprit chaque fois que nous posons un acte religieux, les tempéraments raisonneurs n'agiront presque jamais. La lumière leur échappera très vite, et, prisonniers de leur prudence, ils tomberont dans le découragement et l'oisiveté. Car : « La raison agit avec lenteur, et avec tant de vues, sur tant de principes, lesquels il faut qu'ils soient toujours présents, qu'à toute heure elle s'assoupit ou s'égare, manque d'avoir tous ses principes présents [2]. »

1. Pascal, p. 62. — Id., p. 451.

Les motifs de notre créance, il faut les avoir vus, au moins « une fois en sa vie » sous peine d'être superstitieux. Mais puisque notre œil fatigué ne peut maintenir constamment sous son regard leurs formes abstraites, comment faire pour marcher, quand même, à leur clarté? Cette lumière lointaine qui se cache dans les livres, les sermons, il faudrait les fixer en nous, en sorte qu'elle nous fût présente à toute heure; ces formes abstraites, il faudrait les rendre concrètes; à ces idées mortes, que nous avons tant de peine à nous assimiler et à rendre vivantes, il faudrait garder la vie, l'action, afin qu'elles nous meuvent au lieu d'avoir besoin d'être mues. La coutume opère cette merveille, surtout la coutume qui plie l'automate. Elle est un principe immanent et l'instrument par lequel la persuasion se fait.

Quand la démonstration est achevée, il faut, sans tarder, se mettre à la pratique : prier des lèvres, s'agenouiller, prendre de l'eau bénite, écouter le sermon, voir dans toutes les créatures des images de Dieu, faire dire des messes, en un mot « nous abreuver et nous teindre de cette créance... », incliner toutes nos puissances à cette croyance[1]. Cela requiert de la constance, des efforts, l'attention à mettre notre conduite tout entière d'accord avec nos convictions religieuses.

La grâce soutient toujours notre bonne volonté, elle empêche de défaillir.

Supposons l'habitude prise, et l'orgueilleuse machine abêtie. Les preuves de la religion ne sont plus si loin; le converti les trouve en lui-même; l'esprit a vu les raisons dans les livres étrangers; il les voit tout près dans le « sentiment » religieux fruit de la grâce, de la raison et de la pratique, effet et image de ces trois causes. Né de la raison, il est légitime et il garde devant l'esprit la valeur apologétique des motifs aperçus jadis; dans l'effet il devine la cause; la promesse des biens est devenue réalité; ces remèdes entrevus et

1. Pascal, p. 450.

désirés, il en goûte la douceur en lui-même ; cette paix qui l'envahit est un motif nouveau de croire. Fruit de la grâce et toujours imprégné par elle (car la coutume des chrétiens diffère de celle des Turcs en ce qu'ils ont la foi reçue dans le baptême), ce sentiment est aussi une lumière surnaturelle, ainsi que nous l'avons vu pour les simples.

Les preuves sont devenues vivantes et agissantes sur l'esprit. Il n'a plus besoin de faire effort pour se convaincre, il est lui-même entraîné à croire, il y « tombe naturellement ».

En effet, non seulement l'automate n'est plus incliné à croire le contraire, comme à l'époque du pari, mais il est incliné au « credo » chrétien et il entraîne l'esprit sans qu'il y pense.

Saint Ignace, dans ses exercices spirituels, conseille au retraitant de se créer, dans la solitude, un cadre en harmonie avec le but qu'il se propose. Veut-il s'exciter à la honte, à la douleur, il s'interdira le rire, les récréations, la vue des fleurs ou de la lumière, il ira plus loin, son corps même devra travailler à exciter dans l'âme des sentiments. Mortifié par les disciplines et les jeûnes, à genoux ou couché à terre, devant son prie-Dieu, il inclinera le cœur à l'humilité.

Pascal met en œuvre le même principe : l'influence de l'extérieur. Mais cet extérieur, il le fait aussi intérieur que possible. Par l'habitude il est passé dans le corps lui-même. Celui-ci est modeste, chaste, calme. L'imagination purifiée prend plaisir à contempler la beauté des choses saintes, le cœur est en paix et il goûte la douceur des choses divines. Toutes les puissances sont abreuvées du bonheur de croire. Plus actives que la raison, elles la préviennent et l'inclinent à croire en sorte qu'elle y tombe naturellement.

P.-M. Lahorgue.

Pourquoi la Foi ?

(*Suite*[1])

Pourquoi la foi, nous étions-nous demandé au début de cette étude.

Pourquoi tout d'abord la foi à des mystères, à des vérités que nos esprits ne sauraient jamais entièrement pénétrer? Et de quelle utilité peut bien être pour nous la croyance à des réalités si hautes, si étrangères à notre monde? En quoi cette croyance pourrait-elle nous rendre meilleurs?

De plus, s'il plaît à Dieu de nous révéler l'intimité de sa vie, pourquoi ne le fait-il pas directement, en s'adressant à chacun d'entre nous, au lieu de recourir à des intermédiaires humains dont le témoignage risque de nous paraître suspect?

Et enfin pourquoi les mystères de la foi se refusent-ils à toute expérience qui en démontrerait immédiatement la réalité? Pourquoi le Christ, par exemple, dans la Sainte Eucharistie, veut-il demeurer à ce point caché, que lorsque les saintes Espèces, d'après la logique même du fait de la transubstantiation, devraient révéler sa présence, de nouveaux miracles interviennent pour imposer à celles-ci une manière d'être et d'agir qui les empêche de la manière la plus absolue de déceler la merveille qu'elles contiennent?

Connaissant maintenant la nature de la foi, ayant nettement défini sa fonction dans la vie surnaturelle de l'homme, nous devons pouvoir répondre à chacune de ces questions. Reprenons-les, une à une.

* * *

Pourquoi Dieu nous fait-il un devoir de croire à des réalités qui dépassent la portée de nos intelligences?

Il faut répondre : Dieu nous veut dès ici-bas vivants de sa vie. Toute vie supérieure procède d'une connaissance qui s'achève en amour. La vie divine doit donc

1. Voir *Revue Apologétique*, n° du 1er mai 1923, p. 144 sqq.

commencer en nous par une communication de la connaissance même qui est en Dieu, source, condition *sine qua non* de l'amour qui est sien et qu'il veut faire nôtre. Or, il ne saurait y avoir adéquation entre cette connaissance et notre puissance de comprendre. Même dans le ciel, au temps de la Vision bienheureuse, la vérité incréée dépassera la portée de nos esprits. A plus forte raison ceux-ci ne sauraient-ils l'embrasser dans sa totalité au cours de l'existence terrestre.

Quand on reproche aux dogmes leur caractère de mystère, on ignore ou l'on oublie le postulat fondamental de tout le christianisme, à savoir que nous sommes appelés à devenir divins : divins d'abord en notre manière de connaître, divins ensuite dans notre façon d'aimer. De la part des modernes agnostiques, qui ne jouirent jamais pour la plupart du don de la vraie lumière, cette méprise n'a rien qui doive surprendre. Elle est plus étrange chez Luther. La réflexion que nous avons citée de lui[1] semble bien montrer qu'à l'époque où il la formulait, sa pauvre âme avait perdu tout contact avec la grâce d'en Haut. Il ne comprenait plus le plan divin de notre sanctification.

Retenons bien, d'ailleurs, que l'énoncé des vérités révélées, s'il place l'intelligence humaine en face de concepts qui la dépassent, lui offre cependant un objet toujours *pensable*, capable de diriger son regard dans un sens précis, de l'éclairer par conséquent. Notons par-dessus tout que l'enseignement divin ne *contredit jamais* la raison. Ceci est une banalité pour tout chrétien suffisamment instruit. Pour employer l'exemple classique, lorsque nous affirmons que la Vie de l'Unique substance divine engendre en Elle trois Personnes distinctes, éternelles comme elle, cela ne revient pas à dire que trois dieux n'en font qu'un. Trois personnes ne sont pas trois dieux. Ainsi du reste. Jamais de contradiction dans les concepts que le dogme nous impose. Incomplète compréhension seulement, pour les raisons que nous venons de donner.

1. Cf. *Revue*, n° du 1er mars 1923, p. 674.

Est-il vrai qu'une telle foi ne saurait NOUS être utile, qu'elle ne nous rend pas *meilleurs?*

Evidemment, ceux qui posent cette question ne l'envisagent qu'au point de vue d'une morale strictement humaine. Ils demandent si de croire qu'il y a trois Personnes en Dieu, et que l'une de ces Personnes s'est incarnée pour expier nos péchés, rend l'homme plus juste dans ses rapports avec ses semblables, plus charitable, plus respectueux des droits de la vérité, etc... Nous nous placerons bientôt sur ce terrain. Mais auparavant, nous voulons considérer les choses sous un aspect différent et qui prime tous les autres si du moins Dieu existe et si l'homme lui doit un culte. Qui ne voit la différence d'espèce qui existe entre la religion d'une simple créature, si grande soit-elle, qui rend au Créateur ses hommages en demeurant à ses pieds, à une distance infinie de Lui, — et le culte filial, intime, familier, pouvons-nous dire, que rendra cette même créature à un Dieu qui la fait vivre de sa propre vie, qui la considère comme étant entrée, à la suite du Christ, l'éternel Engendré, dans la parenté des divines Personnes?

C'est l'abîme qui sépare la religion naturelle du christianisme.

Nous le confessons, peu de chrétiens ont aujourd'hui conscience de cet abîme... Les chapitres du catéchisme consacrés aux mystères de la Trinité et de l'Incarnation, appris et retenus comme une lettre morte, demeurent trop souvent dans la plupart des esprits à l'état de formules sèches, sans rayonnement, inopérantes.

L'Eglise primitive était moins riche en formules. Elle ne possédait ni le credo de saint Athanase, ni le symbole de Nicée qui furent rédigés après des siècles de lutte, comme un chant de victoire après d'inénarrables combats. Mais elle vivait ardemment, passionnément, cette foi qui ne fut que plus tard coulée dans des moules. Chaque chrétien se savait uni au Père par son Fils éternel venu dans la chair et par leur commun Esprit. On était passé de la mort à la Vie, à la vraie

vie, à celle qui n'a ni commencement ni fin. On était des dieux, des dieux d'adoption, des fils de Dieu, de vrais frères du Christ, venu du Ciel. C'est cette croyance qui faisait l'unité des communautés répandues à travers l'immense Empire, qui les faisait résister à la fois aux persécutions du dehors et triompher des divisions du dedans. C'était l'âme vraiment universelle, catholique déjà de la véritable Eglise.

Aujourd'hui la masse du peuple chrétien récite d'admirables formules, mais ne sait plus en vivre, du moins au même degré qu'aux siècles anciens. Les âmes sincèrement pieuses cependant, les bons prêtres, les religieux fervents — et ces âmes sont, à cette heure même, plus nombreuses que le monde ne le croit — ont conscience de leurs rapports intimes avec la Trinité sainte et les définitions doctrinales ne sont pour elles que des jours pratiqués dans cette prison terrestre, ouvrant à leur regard d'infinis horizons. Aucune religion de la terre ne saurait être comparée à celle-là.

En tous cas, — et nous abordons maintenant le problème des rapports de la morale strictement humaine et de la foi, — les hommes vraiment saints sont nécessairement vertueux et ils furent toujours d'une manière ou d'une autre les bienfaiteurs de leurs semblables.

On entend bien que nous employons à dessein ce terme : *les hommes vraiment saints*, et que par là nous éliminons du champ de nos observations les faux dévots qui peuvent se rencontrer dans l'assemblée chrétienne, les chrétiens superficiels qui s'y trouvent en foule, — à plus forte raison les mauvais chrétiens, dont la malice et la corruption dépassent parfois, à cause de l'abus qu'ils ont fait de la grâce, la perversité des mécréants. Jusqu'à la fin de ce monde, l'ivraie doit croître, dans le royaume de Dieu, à côté du bon grain ; c'est le Sauveur lui-même qui l'a prédit.

Les âmes qu'une foi profonde fait vivre avec intensité de la vie de Dieu ne sont pas toujours facilement reconnaissables. Ces âmes se cachent, d'ordinaire ; elles

accomplissent le bien sans bruit — à moins que la Providence ne leur confie dans la société quelque mission spéciale. Par leur simplicité, elles déconcertent les agités, les ignorants que nous sommes des voies divines, toujours en quête d'actions d'éclat, d'événements extraordinaires.

Il n'en demeure pas moins que ces âmes, communiant constamment à l'Infinie Bonté, ne peuvent qu'être bonnes et que rayonner la bonté. Elles s'élèvent d'abord, en ce qui concerne leur perfection personnelle à une *hauteur morale radicalement inaccessible à qui la foi fait défaut*. « Une jeunesse chaste, des femmes chastes, un sacerdoce chaste » pour rappeler la division célèbre de la conférence de Lacordaire[1], sont les fruits réservés de la grâce chrétienne. Nulle religion en dehors du catholicisme ne les produit. Ceci est un résultat tellement apparent qu'il faut être aveugle pour le nier. Nous n'y insisterons pas, malgré l'appui qu'il offre à notre thèse. Plus délicat est le discernement des autres vertus que rend possible la vie de foi. L'humilité a ses contrefaçons; l'esprit de sacrifice peut être inspiré d'une manière exceptionnelle par des mobiles humains; un certain détachement des biens qui passent n'est que simple sagesse; une sorte d'attrait pour la souffrance se rencontre chez quelques rares anormaux. Cependant quand on examine les choses de près l'on s'aperçoit qu'entre la vertu strictement humaine et la sainteté, il existe des différences qui les rendent l'une à l'autre irréductibles.

Tout d'abord, la vertu qui n'est qu'humaine — ou qui n'est encore qu'insuffisamment divine, — se reconnaît à je ne sais quoi de forcé, de tendu, qui témoigne de la contrainte qu'elle impose à la nature. L'âme sainte, elle aussi, connaît les difficultés qu'entraîne la réforme de soi; mais parce qu'elle prie sans cesse et qu'elle croit, elle reçoit toujours plus de grâce qu'il ne lui est nécessaire pour atteindre le degré de perfection que Dieu lui assigne. Et son effort est paisible.

1. 22e conférence. 1844.

Sa vertu grandit comme grandissent les fleurs, sous l'influence d'un principe interne qui agit en elle d'une manière douce et continue. Quelquefois Dieu fait croître très vite ces âmes dans sa grâce. Il est des fleurs merveilleuses qui jaillissent du sol dans l'espace d'une nuit. Mais même dans ces cas exceptionnels, la poussée d'éternelle Vie prévient et dépasse l'effort de coopération qu'elle sollicite et l'âme qui *sait suivre Dieu* ne se fatigue point.

En second lieu, jamais un homme qui n'entend être qu'un homme ne pratique à un degré supérieur toutes les vertus. Jamais surtout il ne les possède toutes à l'état d'équilibre, s'accordant entre elles d'une manière parfaite. A côté d'admirables sentiments, d'actions sublimes, on est obligé de constater chez lui d'étranges faiblesses. Il conserve parfois de véritables tares. L'âme sainte a généralement sa vertu de prédilection, mais celle-ci n'est que le motif principal d'une symphonie tout entière harmonieuse. Un équilibre moral presque parfait est ce qui caractérise par-dessus tout la sainteté. Ce n'est pas par endroits seulement, mais tout entière, dans son ensemble, que l'âme est élevée au dessus d'elle-même par la grâce.

Il faut ajouter, dans le même ordre de faits, que la nature ne saurait être héroïque d'une manière continue. Les élans qui lui appartiennent retombent. Il n'y a que les saints qui soient des héros très longtemps. Ce qui les caractérise est la constance dans le sacrifice, l'abnégation de tous les instants, sans arrêt, dès le moment où ils se sont totalement arrachés à eux-mêmes et livrés au souffle divin.

Enfin la pierre de touche de la sainteté est la force d'âme jointe à une très grande humilité. Ces deux vertus ne coexistent point chez celui qui n'a pas la foi ou ne vit pas sous son empire. Chaque victoire qu'il remporte sur lui-même nourrit secrètement son orgueil. Sans se le dire, il a conscience d'accomplir des choses difficiles et de s'élever au-dessus du vulgaire. Aussi est-il peu enclin à l'indulgence. Il est au moins aussi

sévère pour les autres que pour lui. Il juge volontiers, et le plus souvent il condamne.

Le saint a sans cesse sous les yeux deux sortes de choses : d'un côté, un idéal si grand, si sublime, qu'il ne saurait jamais l'atteindre, des grâces innombrables : lumières, forces, appels venus d'en Haut. C'est la part de Dieu dans sa vie. Elle ne peut lui causer d'orgueil. D'un autre côté, il compte ses propres faiblesses, ses chutes anciennes, ses retards, ses moments de lassitude et de moindre bonne volonté, et cela l'enfonce de jour en jour, à mesure que la vue des perfections divines rend le regard de son âme plus pur et par suite plus exigeant, dans un mépris toujours plus grand de lui-même. Alors, quand il aperçoit du mal autour de lui, il est pris d'une immense pitié. Il a horreur plus que personne du péché. Sa vue le fait entrer en agonie. Mais il ne sait que pleurer sur ceux qui le commettent, prier pour eux, et s'il le peut travailler à les convertir.

En résumé, la vertu qui n'est qu'humaine donne l'impression, quand elle atteint un certain degré d'héroïsme, d'un tour de force violent et anormal qui épuise les énergies de la volonté ou les exaspère. Elle n'est jamais sublime que par certains côtés, d'ordinaire par intermittences, et n'exclut pas de graves défauts. Enfin elle accroît démesurément l'orgueil qui est au fond de tout cœur humain et inspire à l'égard du prochain des jugements plutôt sévères, une attitude étroite et dure.

La sainteté au contraire, la vertu d'origine surnaturelle, paraît à ceux qui l'observent du dehors aisée, presque facile, tant elle réalise d'harmonie et s'accompagne de simplicité ; surhumaine indubitablement pour qui sait notre faiblesse morale invétérée, elle passerait presque pour naturelle au regard d'un juge superficiel, tant elle est délicieusement humaine. Il suffit de citer les noms de saint François de Sales et de saint Vincent de Paul pour éveiller, même chez ceux qui ignorent davantage les choses dont nous parlons ici, l'idée de ce que l'humanité a produit de plus exquis. Le véri-

table saint demeure d'ordinaire semblable à lui-même et se maintient sans fatigue apparente, sauf exception passagère, sur les hauteurs que la grâce lui a fait atteindre. C'est qu'il se replonge à tout instant, et surtout dès qu'il éprouve quelque lassitude, dans l'Océan d'énergie qui ne s'épuise jamais.

Plus il est saint, plus il est humble ; plus il a conscience de sa propre misère et se sent indigne des grâces dont il jouit.

Plus il avance dans les voies divines, plus son cœur s'imprègne de miséricorde et de bonté ; plus il plaint ceux qui, moins heureux que lui, n'ont pas su se délivrer de l'esclavage dont il est lui-même affranchi.

Par sa seule vertu, même lorsque le miracle ne fleurit pas sous ses pas pour le marquer du sceau inimitable de la divinité, le saint est le véritable surhomme en ce sens que né dans l'état de faiblesse morale et d'imperfection où nous sommes tous en venant au monde, il accomplit en lui-même, avant de dépasser l'Homme, la plénitude de l'Humanité.

Or, il ne faut pas se lasser de le redire, le saint est avant tout l'homme de la foi. Il est celui qu'une vision extraordinairement pénétrante des mystères révélés transporte, anime, conduit. Ce sont les idées qui mènent le monde, dit le vieil adage. Ce qui mène le saint, ce qui le fait ce qu'il est, c'est son intelligence spéciale du grand mystère que le Christ accomplit parmi les hommes. Personne ne comprendra jamais un saint tant qu'il ne l'aura pas vu, tant qu'il ne se le sera pas figuré tout au moins, priant devant le tabernacle.

Et ce que la foi produit dans les âmes qu'elle a complètement conquises, elle l'obtient d'une manière partielle dans toutes celles qu'elle possède si peu que ce soit, dans la mesure même où elle les possède.

L'humble femme qui prie dans quelque coin obscur d'église, afin de mieux accomplir son devoir quotidien ; l'homme mûr que la perversité du monde a fait glisser jusqu'au bord du gouffre et que le souvenir des réalités éternelles arrache au vertige qui l'égarait ; l'adolescent

dont la virilité s'éveille et qui ne trouve que dans l'Eucharistie l'énergie nécessaire pour demeurer pur, le petit enfant que le même « Gesu sacramentato », comme disent si bien les Italiens, rend obéissant et studieux, sont autant de victoires que la foi peut chanter. Et ce sont ces victoires, mille fois répétées au sein de l'Eglise, sur tous les points du globe, qui font remonter lentement l'humanité déchue vers sa destinée première. Aux heures mauvaises où décidément notre espèce, parce qu'elle refuse de coopérer à la grâce divine, retombe dans la barbarie, ce sont ces mêmes victoires, plus rares mais d'autant plus éclatantes, qui l'empêchent de toucher les bas-fonds où le Christ est venu la prendre, et qui préparent son relèvement.

C'est ainsi que la foi dont le but est d'initier l'homme à sa vie éternelle, possède le secret de l'ordre et du bonheur, tels qu'ils peuvent exister même ici-bas. Elle fonde la civilisation, la soutient et la défend au point que selon qu'une époque, un peuple, une génération embrassent la foi chrétienne, la favorisent ou la combattent, ils entrent, ils avancent ou ils reculent dans la voie du véritable progrès social.

J.-M. Berthau.

Correspondance

Monseigneur Calavassy, évêque des Grecs catholiques du Vicariat de Constantinople et de toute la Grèce, nous a envoyé la lettre suivante que nous nous faisons un devoir de soumettre à nos lecteurs. Elle appelle quelques mots d'explication.

Au cours de la publication des articles de M. l'abbé Karalevsky sur « l'Apostolat dans l'Orient asiatique et gréco-slave », nous avons reçu d'un missionnaire très respectable une lettre modérée de ton et intéressante. Par souci de loyauté, et par courtoisie pour son auteur, nous avons publié cette lettre, après l'avoir communiquée, comme c'est la coutume, à notre collaborateur, M. l'abbé Karalevsky. Celui-ci nous a envoyé une réponse très digne, que nous avons aussi insérée, pour informer nos lecteurs.

Voilà ce à quoi s'est borné notre rôle. Nous ne nous portons pas garants de la vérité de ce qui est publié, en dehors des articles proprement dits de nos collaborateurs, et notamment sous la rubrique « Correspondance ». De fait, dans ces échanges de vues, il y a souvent des propositions contradictoires que la direction ne peut également couvrir.

A la supposition du « missionnaire » M. Karalevsky avait déjà répondu en ces termes : « Comme bien d'autres, j'ai cherché à savoir qui était l'auteur (de ce libelle). J'y suis à peu près arrivé, et j'ai acquis la conviction que ce n'est pas un prêtre grec catholique. » (*Revue Apologétique*, n° du 1er avril 1923, p. 39.) — N.D.L.R.

Messieurs les Directeurs,

Dans son numéro du 1er avril 1923 la *Revue Apologétique* publie une correspondance d'un missionnaire en Orient où je relève le passage suivant à propos d'une brochure adressée aux Congrégations françaises de Constantinople.

« Ce libelle serait écrit ou inspiré par un autre prêtre français de rite grec, d'esprit exalté et peu judicieux (à qui l'abbé Karalevsky aurait d'ailleurs fait de vives remontrances pour le ton injurieux de son factum)..... nous pouvons supposer que nos deux compatriotes très sincères et respectables ont subi plus ou moins l'influence

de certains milieux où *le prétendu zèle catholique* est surtout un *zèle antifrançais*...

Je ne daignerai pas relever l'odieux et l'inexactitude des accusations de la première partie portées de cœur léger et sans preuve aucune et où l'atténuation de la forme n'allège en rien les désobligeantes épithètes adressées à un membre de mon clergé séculier. Il est malheureux qu'une plume catholique et sacerdotale aille jusque-là. Mais vous ne pouvez vous défendre de reconnaître avec moi, une accusation nette, précise, énoncée d'une façon absolue et sans restriction aucune dans ce qui est dit ensuite sur le « *prétendu zèle catholique et le zèle antifrançais* » de certains milieux dont les écrivains pris à partie ont subi l'influence. Or cette accusation peu flatteuse, porte non pas exclusivement, mais inévitablement sur le milieu constitué par moi, par mon clergé, par mes écoles, par mes fidèles, puisque c'est le milieu dans lequel vit jour et nuit et travaille « le respectable et sincère » ecclésiastique visé, seul prêtre français de rite grec vivant dans un milieu non français; et de ce milieu, on déclare péremptoirement qu'on y fait du prétendu zèle catholique et du zèle antifrançais.

Permettez-moi, Messieurs, de vous avouer que je suis dans un égal embarras de croire que la portée de cette accusation ait échappé à la rédaction de l'honorable revue que vous dirigez, ou qu'elle ait accueilli sans contrôle et couvert de sa responsabilité des assertions dont la gravité n'a pu lui échapper. Il est pour le moins surprenant que la *Revue Apologétique* accueille dans ses pages des calomnies de cette nature contre une portion de l'Eglise catholique vénérable sinon par le nombre, du moins par la foi, par les traditions, les institutions, les illustrations et l'interminable martyrologe, dont elle s'honore et dont elle est la vivante représentation, au lieu de crier sur tous les tons, comme il est de sa mission, que le catholicisme n'a jamais été un monopole de race ni de nation. Et sous ce rapport il me sera permis, Messieurs, de dire ici très nettement que je dénie à qui que ce soit, le droit de mettre en doute l'esprit foncièrement catholique de mon clergé et de toutes les œuvres soumises à ma juridiction, plus encore à quelqu'un qui n'a pas le courage de porter publiquement la responsabilité de ses accusations.

Quant au zèle antifrançais j'ajouterai, pour ne citer

qu'un exemple, que toutes nos écoles suivent intégralement le programme d'études français. Ceci dit pour ne pas entrer dans le détail d'une réfutation qui me paraît superflue. D'ailleurs les Représentants de la France à Constantinople savent à quoi s'en tenir sur ce que nous faisons dans les modestes limites de notre action pour l'expansion de l'influence française en Orient.

Permettez-moi donc, Messieurs, d'attendre de votre obligeance et de votre esprit de justice l'insertion intégrale de cette lettre conformément à la loi, accompagnée d'une note explicative bien en évidence dans le prochain numéro de notre revue, déclarant que l'Evêché, le clergé, la communauté, les établissements scolaires grecs catholiques ne sont pas visés par la phrase « certains milieux où le prétendu zèle catholique est surtout un zèle antifrançais. »

Veuillez agréer, Messieurs, l'assurance de mes sentiments bien dévoués en N.-S. J.-C.

† Georges Calavassy,
Evêque des Grecs Catholiques
du Vicariat de Constantinople et de toute la Grèce.

Mgr de Ropp, archevêque de Mohilew, nous prie d'insérer la note suivante (N.D.L.R.) :

Dans le numéro du 1er février de la *Revue Apologétique*, je trouve un article d'un Français, résidant à Rome, qui se cache sous le nom russe de « Karalevskij ». Comme ce monsieur, qui se nomme Charron, si je ne me trompe, commet une erreur étrange, concernant ma personne et puis exprime une critique violente contre mon point de vue quant à l'action catholique en Russie, je me crois en droit de prier la Rédaction de la *Revue Apologétique* de vouloir bien reproduire une courte réplique.

Mr. K. veut faire de moi un Allemand en mettant la particule « de » dans sa forme allemande « von », cela ne l'empêche pas dans la suite de me faire nationaliste polonais, parce que je ne voudrais pas que ses agents politiques agissent en Russie sous un étendard religieux et que je dis que la Pologne est en premier lieu appelée à porter la foi catholique en Russie. On peut discuter là-dessus, cependant un coup d'œil sur une carte géographique parlerait pour mon point de vue et l'opinion en Russie m'est pour le moins aussi

bien connue qu'à Mr. Karalewskij, qui, il se pourrait bien, ne la connaît que par des émigrés russes?

La Russie avait toujours des « missionnaires » qu'elle envoyait en Pologne pour convertir les catholiques au schisme. Du reste, aucun Russe raisonnable ne peut protester contre le nom de missionnaire donné à un prêtre, occupé dans une localité dont la population est en majeure partie non catholique. Du reste, il ne s'agit pas du nom, mais le fait d'enseigner la vérité à ceux qui ne la connaissent pas, restera toujours œuvre de mission et, n'en déplaise à Mr. K., Notre-Seigneur dit aux apôtres: docete *omnes gentes* et le triste état présent de la Russie nous prouve combien il faut « docere » là-bas!

L'idée du biritualisme est si peu « un pont pour passer au latinisme » que j'espère justement qu'en donnant une impulsion nouvelle au rite slave, elle sera avec le temps un pont qui pourra réunir tous les catholiques en Russie sous l'égide de ce rite slave rajeuni, non pas par des implantations latines, mais par une vie nouvelle, qui remplacera un sommeil multiséculaire. Cette réunion espérée deviendrait impossible, si l'Eglise maintenait la séparation rigide entre les rites, qui domine présentement. L'opinion d'un évêque (qui?) citée par Mr. K., contredite par bien des faits que j'ai eu l'occasion d'observer personnellement, ne peut me convaincre, surtout en vue de la fin de l'article de Mr. K. qui ébranle la confiance en son objectivité.

Mr. Karalevskij dit, en effet: « Si jamais le sémi-« naire des missions étrangères de Lublin est fondé, « ses élèves russes pourront être conduits en pèlerinage « à quelque cinquante verstes à l'est, et là, dans l'an-« tique cathédrale aux mosaïques rutilantes d'or des « anciens vladiques, transformée depuis peu en Kosciol « polonais, ils pourront admirer la restauration intelli-« gente qui a accompagné cette manifestation de « biri-« tualité »: à la place de la colombe symbolisant l'Es-« prit divin, on a mis l'aigle blanc de Pologne. » Indépendamment de cela qu'un tel fait, admis qu'il soit authentique, ne dit rien ni pour ni contre la biritualité, Mr. K. ferait mieux de nommer cette « antique cathédrale ». A mon su, aucune église russe, c'est-à-dire fondée et construite pour les schismatiques, n'a été convertie par les Polonais (je ne parle pas des Allemands)

en église catholique. Uniquement quelques églises, peu nombreuses, fondées et construites par des Polonais du rite latin, puis converties en églises schismatiques par le régime tsarien, ont été restituées à leur premier emploi. D'un autre côté, dans le seul diocèse de Wilna, dont j'ai été évêque, je pourrais citer plus de *quarante* églises paroissiales en partie détruites, même par la dynamite, en temps de paix (par ex. Bereza-kartuska dans les années 70-77 du siècle passé) et la majeure partie converties en églises schismatiques. Voilà la vérité.

Edouard DE ROPP,
Archevêque métropolitain de Mohilew.

Nous avons, comme précédemment, transmis cette protestation à notre collaborateur, le P. Cyrille Karalevskij, qui nous a envoyé la réponse que voici:

Je serais désolé que Mgr de Moghilev ait vu une mauvaise intention dans le fait que j'ai fait précéder son nom de la particule allemande *von*. Le nom de sa famille est germanique, il est baron balte: je me suis tout simplement conformé au principe bibliographique suivi à la Vaticane de Rome, à la Nationale de Paris, ailleurs encore, et d'après lequel on restitue aux noms propres, quelle que soit la langue dans laquelle on écrit, la forme qu'ils ont dans leur langue originale. L'historien polonais K. Waliszewski, qui a écrit en français une série d'ouvrages remarquables sur l'histoire de Russie, parlant du favori de l'impératrice Anne Ire, emploie toujours la forme « Bühren » au lieu de « Biron ». Le P. Pierling ne procède pas autrement.

Il n'y a, d'ailleurs, aucun déshonneur, je pense, à avoir un peu de sang germanique dans les veines, pas plus que le fait d'avoir une certaine dose de sang français ne saurait empêcher d'être un bon Russe. Il y a d'excellents éléments dans les différents peuples: s'y rattacher par des liens de parenté plus ou moins éloignés ne veut pas dire que l'on approuve tous les actes de leurs gouvernements aux différentes époques de l'histoire. Moi-même, qui ai un lien de parenté avec une famille française, j'ai aussi quelques ascendances allemandes. Je n'en rougis nullement, et suis même heureux de constater que, au moins sur ce terrain, je suis quelque peu compatriote du vénéré archevêque métropolitain des Latins de Russie.

Mgr de Moghilev croit que la Pologne est appelée la première à porter la foi catholique en Russie. Il aurait pu en être ainsi, si une longue inimitié historique et des événements tout à fait récents ne démontraient le contraire. Assurément, le Gouvernement polonais et le clergé de cette nation ne demandent pas mieux que de recevoir les dissidents dans l'Eglise catholique, mais c'est à une condition, c'est qu'ils se feront Latins, parce que, en se faisant Latins, ils deviennent par le fait même Polonais, selon les idées du vulgaire, et en tout cas se polonisent rapidement. C'est l'unique raison pour laquelle jusqu'à présent il est interdit à Mgr. Joseph Bocian, évêque ruthène de Loutsk et Ostrog, d'exercer sa juridiction sur les anciens catholiques du rite byzantino-slave enregimentés de force dans l'orthodoxie par l'ancien Gouvernement russe, et qui voudraient revenir au catholicisme, mais sous sa forme orientale. C'est le seul motif pour lequel les Polonais s'efforcent par tous les moyens de discréditer ce prélat dans l'opinion catholique, allant jusqu'à affirmer que ni son élection ni son ordination par le métropolite Mgr André Szeptyckyj n'ont été reconnues par le Saint Siège ni faites en vertu d'une délégation régulière. Actuellement, en Pologne, aucun orthodoxe ne peut devenir catholique s'il ne se fait Latin. Le clergé polonais de Russie, à Pétrograd, Moscou et ailleurs, a suivi jusqu'à présent, toutes les fois qu'il l'a pu, la même tactique. C'est le plus sûr moyen de faire haïr le catholicisme aux Russes. Il y a un Exarque qui est le chef religieux des catholiques russes de rite oriental, Mgr Léonide Fédorov, qui vient d'être emprisonné et condamné à la prison en même temps que Mgr Cieplak: cet Exarque est tellement bien reconnu par le Saint Siège que Benoît XV l'a nommé Protonotaire apostolique: néanmoins, la presse polonaise ou renseignée par les Polonais ignore systématiquement son existence, et donne à Mgr. de Moghilev le titre de « Métropolite de toutes les Eglises catholiques de Russie », bien que les catholiques du rite byzantino-slave échappent à cette juridiction. Ce dernier titre n'a pas été conféré par le Saint Siège, mais bien par Catherine II, par ukase du 22 novembre 1773 adressé à sa créature le trop fameux Stanislas Siestrzenczewicz de Bohusz; il n'a jamais été reconnu par le Saint Siège, il ne figure ni dans le Concordat de 1847, ni dans l'*An-*

nuario Pontificio. Seulement, reconnaître une autre juridiction à côté de celle-là, admettre que l'on puisse être catholique *parfait* tout aussi bien dans le rite oriental que dans le rite romain, ce serait faire cesser cette confusion, si profitable à l'idée nationale polonaise et si funeste au catholicisme, entre catholicisme et polonisme. Tout est là.

Mgr de Moghilev déclare ne connaître aucune église russe, c'est-à-dire fondée et construite pour les « schismatiques », qui ait été convertie par les Polonais en église catholique (= en église latine). Oh! sans parler des centaines d'anciennes églises ruthènes des anciennes éparchies jadis supprimées par le Gouvernement russe, et qui pourraient aujourd'hui être rendues au rite oriental si le clergé polonais ne s'y opposait absolument, j'en connais une bien grosse, qui rentre précisément dans le cas visé par Mgr de Moghilev. Il y a assez de Français à Varsovie pour vérifier le fait. Sur la place de Saxe s'élève la magnifique cathédrale russe, bâtie pour servir surtout d'église à la garnison du temps des Tsars. Les Polonais avaient commencé à la démolir: le grand campanile avait déjà été à moitié détruit, mais cela coûtait trop cher: elle est transformée en église latine. Quel beau geste aurait cependant fait la Pologne, si, pour montrer ses bonnes dispositions envers les Ruthènes qui occupent une bonne partie de son territoire, elle avait offert cette église au métropolite Mgr. Szeptyckyj! Et si elle rendait à Mgr Bocian la cathédrale ruthène de Kholm (Chelm) et toutes les églises de cette éparchie martyre, supprimée par la violence en 1875! Rien que cela amènerait une détente entre les relations des deux peuples, et peut-être une entente qui serait aussi profitable à la Pologne qu'à la paix de l'Europe orientale!

Et puis, à Varsovie encore, si quelque Français ne craint pas une excursion dans les quartiers excentriques, il pourra aller voir, dans la rue Miodowa, le monastère des Basiliens, bâti jadis à l'aide des aumônes recueillies dans les différentes provinces de la Congrégation. L'Eglise officielle russe s'en était emparée. En 1916, il fut rendu au catholicisme par les Allemands. En 1918, l'archevêque de Varsovie, Régent du royaume créé par les Allemands, le mit sous scellés à la mort du Basilien qui était venu en prendre possession. En

1919, un haut prélat polonais, orateur très écouté à la Diète, vint s'y installer, fit démolir l'iconostase en février 1920, et les journaux ont raconté qu'il en vendit les icônes, d'origine catholique, car elles étaient peintes bien avant 1874, date de l'intrusion des dissidents, à une église orthodoxe du faubourg de Praga à Varsovie, le tout sous prétexte que les Basiliens ne tenaient pas à ce monastère... J'ai là-dessus tout un petit dossier, et avec les noms propres.

Cela suffit. Je pourrais continuer comme cela durant bien des pages. Si j'ai jamais offensé Mgr de Moghilev, je lui en demande très humblement pardon. Mais, prêtre russe du rite oriental, n'ayant nullement à me cacher, je défends à visage découvert une cause qui est mienne et que ne troublent pas des préoccupations nationalistes.

Cirillo KARALEVSKIJ.

Sofia (Bulgarie), le 10/23 mai 1923.

Chronique d'histoire des origines chrétiennes

I. M. W.-A. Baehrens vient de faire paraître, dans la traduction de Rufin, les homélies d'Origène sur les Nombres, Josué et les Juges[1]. Nous pouvons donc maintenant lire, dans un texte critiquement établi, toutes les homélies du grand docteur d'Alexandrie sur l'Hexateuque[2], et les recherches à travers les deux volumes qui les renferment sont rendues faciles par les *indices* si complets que nous possédons désormais (tables des citations scripturaires et extra-scripturaires, des noms propres, des mots grecs et latins, index grammatical). Aux érudits de mettre en œuvre toutes ces richesses. Les biblistes s'attacheront à l'étude du texte de l'Ancien et du Nouveau Testaments cité par Origène, et se demanderont si Rufin l'a exactement traduit. Les philologues examineront la langue de Rufin, voisine sans doute de celle de saint Jérôme que M. Goelzer a si bien décrite[3], mais moins littéraire et plus proche du langage parlé. Les théologiens, chercheront avec curiosité les moindres traces des doctrines particulières à Origène, et sans doute ne seront-ils pas sans remarquer que ces homélies rendent habituellement un son très orthodoxe. Lorsqu'il s'adresse aux simples fidèles, Origène cesse d'enseigner les idées qui lui sont propres, de parler en philosophe et de chercher à construire une synthèse personnelle du dogme. Il parle conformément à la foi de l'Eglise, et c'est la doctrine ecclésiastique qu'il expose. Sans doute, il refuse de prendre à son compte certaines interprétations illégitimes des livres saints; il blâme ceux de ses frères trop simples qui s'imaginent que Dieu a un corps et s'attirent les railleries des philosophes païens[4]; et il ne craint pas d'assimiler ces naïfs aux animaux purs renfermés dans l'arche de Noé, tandis qu'il compare les doctes à la famille même de

1. *Origenes Werke*, Siebenter Band : *Homilien zum Hexateuch in Rufins Ubersetzung*, hrsgg. von Pr. Dr. W. A. Baehrens; Zweiter Teil, Die Homilien zu Numeri Josua und Judices, in-8° de XXX VIII, 621 pp.; Leipzig, Hinrischs 1921.

2. Sur le premier volume qui renferme les Homélies sur la Genèse, l'Exode et le Lévitique, cf. *Chronique d'histoire des origines chrétiennes*, dans R. A., t. XXXIV, p. 248.

3. H. Goelzer, *Etude lexicographique et grammaticale de la latinité de saint Jérôme;* Paris 1884.

4. *In Genes. hom.* 3, 1; t. I, p. 39, 6-19.

Noé[1]. Mais, en général, le savant s'efface devant le chrétien, et c'est bien la foi toute simple qui est exposée dans ces homélies.

Aussi leur lecture et leur méditation peuvent-elles intéresser tous ceux qui aiment à retrouver chez les écrivains des premiers siècles chrétiens l'expression de la foi qui les anime eux-mêmes. Faut-il citer des exemples pris au hasard. Origène vient de dire que les martyrs, par leur confession glorieuse, sont les médiateurs entre Dieu et leurs frères, et il continue : « Je crains que, depuis qu'il n'y a plus de martyrs, et que les hosties des saints ne sont plus offertes pour nos péchés, la rémission de nos péchés ne se fasse plus. Je redoute que nos péchés ne demeurent en nous et qu'il ne nous arrive ce que les Juifs disent d'eux-mêmes : ne possédant plus, disent-ils, d'autel ni de temple, ni de sacerdoce, et n'offrant plus de victimes, nos péchés demeurent en nous et nous n'en obtenons pas le pardon. Et nous aussi nous devons dire : les hosties des martyrs ne sont plus offertes pour nous ; aussi nos péchés restent-ils en nous. Nous ne méritons plus de souffrir pour le Christ, ni de mourir pour le nom du Fils de Dieu. Et c'est encore pour cela que le diable, sachant que par la passion du martyr s'opère la rémission du péché, ne veut pas exciter contre nous les persécutions publiques des païens ; il sait en effet que, si nous sommes amenés devant les rois et les magistrats pour le nom du Christ en témoignage pour les Juifs et les gentils, nous en aurons de la joie et de l'exultation parce que notre récompense est grande dans les cieux. L'ennemi ne veut pas qu'il en soit ainsi ; il jalouse notre gloire, et peut-être celui qui connaît et voit tout à l'avance, sait que nous ne sommes pas capables de supporter le martyre. Pourtant le Seigneur connaît ceux qui sont à lui ; il a ses trésors en ceux en qui l'on n'espère pas ; Dieu ne voit pas comme l'homme. Et je ne doute pas que dans cette assemblée, il y ait des hommes, connus de lui seul, qui sont déjà des martyrs au témoignage de leur conscience et tout prêts si on le demande à verser leur sang pour le nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ[2]. »

Les homélies sur les Nombres ont été prononcées du-

1. *In Genes. hom.* 2, 3, t. I, p. 31, 3-16. Sur les *simpliciores* qui sont la multitude dans l'Eglise, cf. encore *in libr. Iesu Nave, hom.* 17, 2 ; t. II, p. 402, 22-403,3.
2. *In Numer. hom.* 10, 2 ; t. II, p. 72, 2-23.

rant une période de paix, mais les persécutions recommencent, et c'est le temps des homélies sur Josué : « Contemplons les guerres et les triomphes de Notre-Seigneur Jésus le Sauveur... Car les rois de la terre se sont ligués, le Sénat, le peuple et les empereurs romains, pour détruire en même temps le nom de Jésus et Israël. Ils ont décrété dans leurs lois : qu'il n'y ait plus de chrétiens. Chaque cité, chaque classe sociale combat le nom des chrétiens, mais comme en ces temps-là tous les rois ligués contre Josué n'ont rien pu faire, aujourd'hui, tous ces princes et toutes ces puissances contraires n'ont pu empêcher que le nom des chrétiens se répande largement, abondamment. Et nous avons confiance que non seulement nos ennemis et nos adversaires invisibles ne pourront pas nous avoir, mais que bientôt, par la victoire de Jésus Notre-Seigneur, Satan sera brisé sous les pieds de ses serviteurs[1]. »

Volontiers on continuerait de telles citations ; car ces homélies d'Origène sont trop peu connues. On peut leur reprocher des longueurs, parfois un abus fatigant de l'exégèse allégorique. Mais celui qui voudra se donner la peine de les lire sera récompensé de son effort, car il y aura trouvé d'admirables leçons de foi et de vertu ; et l'on doit remercier M. Baehrens de nous les avoir rendues plus facilement accessibles. Nous voudrions pouvoir espérer que la publication du IIIe volume qui doit comprendre les Homélies sur les Rois, Isaïe, Jérémie et Ezéchiel ne se fera pas trop attendre. Mais les circonstances actuelles ne se prêtent guère à de tels travaux.

II. Nous commençons à avoir de bonnes éditions des textes patristiques. Mais tout, ou presque tout est encore à faire lorsqu'il s'agit de la littérature conciliaire. Les grandes collections, et la plus complète d'entre elles, celle de Mansi, ont été composées un peu au hasard, de pièces et de morceaux, sans que les éditeurs se soient assez préoccupés de faire la critique des textes qu'ils publiaient, d'indiquer clairement les manuscrits utilisés par eux, si bien qu'elles constituent une sorte de forêt vierge dans laquelle on ose à peine s'aventurer[2]. Au moment de la guerre, l'Académie des Sciences de Strasbourg avait

1. *In libr. Jesu Nave, hom.* 9, 9 ; t. II, p. 356, 22-357, 11.
2. Sur l'histoire des collections conciliaires, on peut relire utilement l'introduction du premier volume de C. J. Hefele, *Histoire des conciles*.

entrepris de publier au moins les Actes des Conciles œcuméniques; et l'on avait commencé par le Concile de Constantinople de 553: un premier fascicule de textes avait paru en 1914[1]. La même année, l'infatigable travailleur qu'est M. E. Schwartz donnait un volume de *Konzilstudien*, consacré à Cassien et Nestorius, et aux écrits authentiques ou inauthentiques de Proclus de Constantinople[2].

Nous étions ainsi ramenés à la date du concile d'Ephèse; et c'est en effet au concile d'Ephèse de 431 qu'est consacré le second fascicule des *Acta* paru en 1921[3]. Je n'ai pas vu encore ce fascicule, mais j'ai sous les yeux l'important travail qui renferme des fragments nouveaux des Actes du synode d'Ephèse; d'après le manuscrit n° 9 de la Bibliothèque de la χριστιανικὴ ἀρχαιολογικὴ ἑταιρία d'Athènes[4]. Ce manuscrit du XIII^e siècle, peut-être même de la fin du XII^e, fournit un précieux appoint à notre connaissance des documents conciliaires, car il renferme plusieurs écrits dont nous ne possédions jusqu'ici que des traductions latines[5], et même un certain nombre de textes complètement inédits[6].

1. *Acta conciliorum oecumenicorum*, iussu atque, mandato Societatis scientiarum argentoratensis, edidit E. Schwartz: tomus IV. Concilium universale Constantinopolitanum sub Iustiniano habitum, vol. II: Ioannis Maxentii libelli. Collectio codicis novariensis XXX. Collectio codicis parisii 1682. Procli tomus ad Armenios. Ioannis papae II epistola ad viros illustres; in-4° de XXXII-210 pp. Strassburg, Trübner, 1914. Voir là-dessus les recensions de C. Weyman, dans *Historisches Yahrbuch*, 1916, p. 147 ss., et de H. Bruders, dans *Zeitschrift fur Katholische Theologie*, 1919, p. 137 s.

2. E. Schwartz: *Konzilstudien*: I. *Cassian und Nestorius*; II. *Uber echte und unechte Schriften des Bischofs Proklus von CP.*: in-8° de 70 pp.; Strassburg, 1914.

3. *Acta Conciliorum oecumenicorum...*, éd. E. Schwartz, t. I, Concilium universale ephesinum, Collectionis casinensis sive synodici a Rustico diacono compositi, t. IV, fasc. I; in-4° de 84 pp.; Berlin, 1921.

4. E. Schwartz, *Neue Aktenstücke zum ephesinischen Konzil von* 431 (Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch— philolog. und histor. Kl., XXX, 8); in-4° de 121 pp.; München, 1920.

5. Citons par exemple la lettre de Jean, *comes sacrorum* Εἰς εὐσέβειαν avec la réponse des Orientaux à Jean, une série de lettres écrites par les Orientaux à l'empereur, au concile d'Ephèse, etc..., des lettres du pape Célestin, etc...

6. On notera en particulier une lettre des empereurs Théodose et Valentinien à Flavien (p. 14); une lettre des évêques envoyés à Constantinople à Célestin (p. 40), une lettre des mêmes au clergé et au peuple de Ténédos (p. 53), un *libellus* de Pierre de Trajanopolis (p. 54), un autre *libellus* de Julien de Sardique (p. 55), une lettre de Cyrille à Acace de Bérée (p. 57), des lettres de Célestin

Après une analyse détaillée du nouveau manuscrit, et la publication des passages encore inconnus, S. s'attache à marquer la place de ce témoin parmi nos collections des Actes d'Ephèse. Celles-ci se ramènent à deux principales la *collectio Seguerianа*, représentée surtout par le *cod. Paris. Coislin.* 32 et la *collectio vaticana*, qui se trouve dans le *cod. vatican.* 830. La *collectio vaticana* est la plus complète. Les deux collections d'Athènes et de Paris sont plus courtes, et elles ont toutes les deux été augmentées par des emprunts à la tradition représentée par le ms. vatic. Une traduction latine, publiée à Bâle en 1542 par Robert Winter dans les *Synodicae constitutiones* fournit un nouveau témoin d'une tradition parallèle à celle d'Athènes. Nous ne saurions nous arrêter à discuter ici cette partie du travail de S. Remarquons seulement que l'historien ne saurait être indifférent en face des multiples traditions des Actes d'Ephèse : les divers dossiers ont en effet des tendances apologétiques marquées et sont destinés à servir de plaidoyers pour ou contre saint Cyrille, pour ou contre Nestorius. Le problème de leur origine est donc de première importance, et les études de S. constituent au moins un très utile instrument de travail pour les chercheurs à venir.

III. « Dans une lettre du pape Hadrien à Charlemagne écrite entre 784 et 791, il est dit que le roi avait, quelque temps auparavant, demandé qu'on lui envoyât de Rome le sacramentaire arrangé par saint Grégoire et que le pape le lui avait expédié par Jean, moine et abbé de la ville de Ravenne[1]. » Toutefois, pour que le sacramentaire romain pût s'adapter en France, il sembla nécessaire de le modifier dans quelques-uns de ses détails, de supprimer quelques prières spécifiquement romaines, et surtout d'ajouter des formules et des cérémonies auxquelles on tenait beaucoup dans les Eglises franques. Ce travail de révision fut l'œuvre d'un liturgiste que l'on identifie d'ordinaire à Alcuin.

Mais on peut se demander si nous n'avons pas conservé une copie exacte du sacramentaire venu de Rome, avant que ce dernier ait été revu et remanié par Alcuin. Telle est en effet l'opinion de M. Hans Lietzmann[2]. Selon lui,

et de Xyste à Flavien (p. 59), etc... Ces documents apportent d'intéressants détails, bien qu'ils ne changent rien à la représentation générale des événements.

1. L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, p. 114.
2. *Das Sacramentarium Gregorianum nach dem Aachenen Urexem-*

le manuscrit de Cambrai 164, copié en 812 sous la direction de l'évêque Hildoard, représente le texte authentique du livre romain; et c'est d'après l'exemplaire envoyé par Hadrien et déposé à la bibliothèque du Palais d'Aix-la-Chapelle, qu'il a été transcrit. Après avoir consacré les XLVI pages de son introduction à prouver cette thèse et à indiquer les règles pratiques à suivre pour reconstituer le texte même de cet exemplaire venu de Rome, L. édite le sacramentaire grégorien d'après le ms. de Cambrai. Son édition est extrêmement soignée, comme tout ce qu'il publie; et les variantes des plus anciens manuscrits sont indiquées en note. Il appartient aux liturgistes de dire si l'opinion de L. sur la valeur du ms. de Cambrai est exacte[1]. Les profanes n'en seront pas moins satisfaits d'avoir un bon texte du sacramentaire grégorien, et d'être guidés dans leurs recherches par le très précieux index qui termine ce volume[2].

IV. *Pour qu'on lise les Pères:* c'est le titre d'un charmant petit volume, qui paraît sous la signature très sympathique de M. René AIGRAIN[3]. Il ne s'agit pour l'instant que des Pères apostoliques: la Doctrine des Douze apôtres, la 1re lettre de saint Clément, la lettre aux Romains de saint Ignace d'Antioche et le martyre de saint Polycarpe; mais nous n'avons là que le tome premier d'une série dont la suite est attendue avec impatience par tous ceux qui ont lu déjà et goûté ce si heureux début.

plar, hrsgg. von Dr HANS LIETZMANN. (liturgiegeschichtliche Quellen, 3); in-8° de XLVIII-186 pp. Münster W., 1921.

1. Cf. la recension de M. ANDRIEU : *Chronique d'histoire de la liturgie : A propos de quelques sacramentaires récemment édités*, dans *Revue des Sciences religieuses*, 1922, p. 193 s.

2. Il est bon de rappeler que l'édition de Lietzmann fait partie d'une collection de *Liturgiegeschichtliche Quellen*, publiée par les abbayes de Beuron, d'Emaus-Prag, de Saint-Joseph-Coesfeld, de Maria Laach et de Seckau, sous la direction de Dom K. MOHLBERG et de M. A. RUCKER. Antérieurement au Sacramentaire Grégorien avait paru le sacramentaire gélasien d'après le ms. 348 de Saint Gall : *Das Frankische Sacramentarium gelasianum in alam. Überlieferung, G. Sangall.* 348), hrsgg. von P. K. MÖHLBERG; in-8° de CIV-292 pp.; Münster i. W. 1918. D'une manière parallèle à cette série, paraît une collection de *Liturgiegeschichtliche Forschungen*, publiée par MM. F. DÖLGER, A. RUCKER et Dom. P. K. MOHLBERG. Je signalerai seulement les derniers volumes parus, à ma connaissance dans cette collection : *Nichtevangelische syrische Perikopenordnungen des ersten Jahrtausend*, du Dr A. BAUMSTARK et *Sol salutis : Gebet und Gesang im christlichen Altertum*, du Dr F. DÖLGER. On voit que les liturgistes ne manquent pas d'instruments de travail.

3. RENÉ AIGRAIN, *Pour qu'on lise les Pères:* I. *Les Pères apostoliques*, in-16 de XVI-161 pp. Paris, Bloud et Gay, 1922.

La méthode employée par M. A. n'est pas absolument nouvelle; c'est celle des lectures commentées; celle que M. E. Faguet avait employée *En lisant les beaux vieux livres*. Le procédé n'est pas sans inconvénients. Les textes sont fragmentés à l'excès, interrompus à chaque instant par les commentaires et les explications: M. A. sait mieux que personne les dangers de cette perpétuelle exégèse, et comment elle risque de submerger les formules originales des vieux saints sous le fardeau des gloses. Il a cru pourtant qu'elle était nécessaire pour les étudiants de nos facultés ou les élèves de nos collèges à qui s'adresse d'abord son ouvrage. Mais me permettra-t-il de lui faire respectueusement observer qu'à mon avis il aurait pu être moins généreux, et que certaines de ses gloses risquent de fausser la représentation que l'on doit se faire des anciens textes. Est-il exact de comparer la Doctrine des Douze apôtres à un manuel du chrétien (p. 5) ou encore à un paroissien (p. 24)? doit-on penser que les prophètes, qui, selon le même ouvrage, parlent en esprit, sont en extase (p. 23 et 29) et l'extase n'est-elle pas un mode très spécial de révélation ou de prière? L'explication du passage de la lettre de saint Ignace aux Romains où il est question du pain de Dieu et de la chair de Jésus-Christ pourra sembler subtile (p. 117 ss.): mais le texte est en effet si difficile.

Ce que l'on regrettera davantage, c'est le petit nombre des extraits cités. De la Doctrine des Apôtres, on n'étudie que les derniers chapitres. La grande prière de Clément représente seule la longue lettre aux Corinthiens. Une seule des Epîtres de saint Ignace reçoit les honneurs du commentaire. Et l'on déplore spécialement l'absence des beaux chapitres de la lettre à Diognète sur la vie morale des chrétiens[1]. Il est vrai que nous n'avons que les premières pages du beau travail de M. A. Lorsqu'il sera complet, aucun ne saura rendre plus attrayante et plus fructueuse l'étude des Pères aux jeunes chrétiens d'aujourd'hui, car on comprend que les remarques faites tout à l'heure ne sont que de détail. Pourquoi faut-il seulement que l'éditeur ait imposé un prix presque prohibitif à ce petit livre, et fasse vendre 7 fr. un texte largement imprimé de 160 pages?

1. Je me demande aussi pourquoi M. A. a cité le martyre de saint Polycarpe dans la traduction de Racine, qui est intéressante, mais peu littérale.

V. C'est un riche et passionnant sujet d'étude que celui qu'a choisi M. Ch. Corbière lorsqu'il s'est proposé de rappeler l'histoire de la polémique du néoplatonisme avec le christianisme[1]. D'un côté, c'est tout ce que le paganisme antique compte de meilleur, de plus instruit et de plus vivant; de l'autre, c'est la religion du Sauveur, désormais solidement implantée dans l'empire romain, victorieuse des persécutions et confiante en l'avenir qui s'ouvre devant elle. Le combat se prolonge durant des siècles, et il se poursuit avec acharnement. Dès ses origines, le néoplatonisme est nettement, résolument païen: il le restera jusqu'à la disparition de l'école d'Athènes qui marquera sa défaite. Et, chose étrange, tous ces philosophes que semble absorber la recherche de la contemplation, qui s'évertuent à construire une métaphysique lointaine et mystérieuse, reprennent contact avec le monde réel, lorsqu'il s'agit de combattre l'Eglise. Ces mystiques sont de terribles lutteurs. Les livres de Porphyre contre les chrétiens sont un inépuisable arsenal d'objections et de railleries, dans lequel ses successeurs iront, sans se lasser, chercher des armes. Le traité de Julien l'Apostat reprend à son tour les arguments les plus variés et traduit à chacune de ses pages la haine de son auteur pour la religion qu'il a désertée. Plus tard Eunape écrit la Légende dorée du néoplatanisme, et s'efforce d'opposer les saints de la philosophie aux saints du christianisme. Proclus, le dernier parmi les grands disciples de Plotin, oppose aux chrétiens dix-huit arguments sur l'éternité du monde. Nulle part, le paganisme n'est aussi vivant que dans l'école. Et même ceux qui, par tempérament ou par amour de la paix, refusent de s'engager dans la lutte, se montrent au moins les disciples fidèles des dieux: ainsi Maxime de Madaure, Libanius, Themistius et la savante Hypathie, qui mourut victime de son attachement aux vieilles superstitions. Ne fallait-il pas qu'il y eût encore quelque chose de bien puissant dans le paganisme pour que, durant si longtemps et jusqu'au règne de Justinien, la philosophie soit restée païenne?

Par contre, et ceci encore pose un problème d'un puissant intérêt, le christianisme s'efforce d'attirer à lui cette philosophie qui le combat. Dès les origines du néoplato-

1. Charles Corbière, *Le christianisme et la fin de la philosophie antique*. Essai sur la polémique du néoplatonisme avec le christianisme; in-8° de 292 pp. Paris, Fischbacher 1921; prix, 12 francs.

nisme, se manifeste cette tendance. Origène, qui a été disciple d'Ammonius Saccas, fait de la sagesse et de la gnose, l'indispensable condition du christianisme parfait. Saint Augustin doit aux livres des platoniciens sa décisive rencontre avec l'invisible; et ses écrits chrétiens sont remplis de réminiscences dues à ses anciens maîtres; saint Basile, saint Grégoire de Nazianze, saint Grégoire de Nysse, saint Jean Chrysostome, ont étudié dans les grandes écoles d'Athènes et d'Antioche, et ils s'efforcent de christianiser les théories métaphysiques qu'ils y ont apprises. Particulièrement attirante de ce point de vue est la physionomie de Synésius élu, malgré lui, évêque de Cyrène, et restant philosophe sur son trône épiscopal. Sans doute, les polémistes chrétiens ne chôment pas; ils réfutent avec passion les traités de Porphyre, de Julien et les autres. Mais lorsqu'ils peuvent déposer les armes, ils préfèrent gagner par la douceur, assimiler plutôt que contredire. Ne fallait-il pas qu'il y eût quelque chose de bien puissant dans le néoplatonisme pour que les plus grands parmi les chrétiens s'attachent à s'en faire un auxiliaire?

Par ces quelques remarques, on voit la grandeur des questions posées par le livre de M. C. Il faut regretter d'autant plus que ces questions n'aient pas été résolues. Car cet ouvrage est une déception. Il suffit de se référer à la bibliographie pour s'apercevoir que l'auteur n'a aucune idées des exigences du travail scientifique. Non seulement sa liste de références est incomplète, mais elle ne cite guère que des ouvrages vieillis et dépassés; pourquoi par exemple se référer à la seconde édition de la Real-encyclopädie de Herzog, alors que l'ouvrage a été complètement refondu par Hauck pour une troisième édition? Que signifie l'indication générale: *Texte und Untersuchungen*, placée là sans explication, et quels sont ceux des 45 volumes de la collection qui ont été consultés? Pour les auteurs les plus importants, on voit mentionnées des traductions et non pas les meilleures ou les plus récentes, puisque l'Histoire Ecclésiastique d'Eusèbe par exemple est citée dans la traduction de Cousin (Paris 1675)[1], et non dans celle de M. Grapin. Il est plus regrettable encore que ces traductions ne soient pas seulement men-

1. Sur cette traduction de Cousin, on peut relire les curieuses informations données dans l'Introduction à l'H. E. d'Eusèbe, traduite par E. Grapin, t. III, p. LXXV-LXXXVI.

tionnées, mais qu'elles soient citées à chaque instant au cours de l'ouvrage, comme si l'on pouvait mettre en elles toute sa confiance. Il serait vain de multiplier les critiques de ce genre.

Malgré les lacunes de son information, malgré certains défauts de composition qui l'amènent à négliger des faits importants et à insister sur des détails, le livre de M. C. peut rendre d'utiles services. Dans un domaine encore insuffisamment exploré, il sera un premier guide auprès duquel les lecteurs ne seront pas sans apprendre beaucoup de choses.

VI. M. P. Monceaux poursuit infatigablement son *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*. Le tome VI qui vient de paraître est encore, comme les deux précédents, consacré à la littérature donatiste[1]. On pourrait croire que l'éminent professeur s'est promis à lui-même de ne rien nous laisser ignorer des moindres écrivains ou orateurs de la secte; car il lui suffit qu'un homme, quel qu'il soit, ait prononcé une seule parole dans un concile ou écrit sur un sujet quelconque un seul billet, pour qu'il se croie obligé de le cataloguer, et, qui mieux est, de caractériser son éloquence ou son style. Un tel procédé peut nous mener loin, car on était bavard et écrivassier dans le camp donatiste. Aussi ne faut-il pas s'étonner si le présent volume de l'Histoire littéraire, ne couvre en ses quatre cents pages que les trente années comprises entre 390 et 420 environ, et il nous fait cependant connaître une multitude de personnages qui ont tous plus ou moins enrichi la littérature africaine.

Personnages de second ordre pour la plupart. Les grands hommes du donatisme dans cette période sont Petilianus de Constantine, Cresconius le Grammairien, Primianus de Carthage, Eméritus de Caesarea. Gaudentius de Thamugadi, Fulgentius le Donatiste. Aucun d'eux ne nous serait connu si saint Augustin ou quelque autre[2] n'avait pris la peine de les réfuter, et c'est seulement par des réfutations que nous savons quelque chose de précis

1. Paul Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe*. Tome VI. *Littérature donatiste au temps de saint Augustin;* gr. in-8° : de 409 pp. Paris, E. Leroux, 1922. Prix, 20 francs (plus la majoration de 100 pour cent)

2. Cette restriction est faite pour Fulgentius, car le dialogue *contra Fulgentium Donatistam* est l'œuvre d'un anonyme contemporain de saint Augustin.

sur leurs ouvrages. Le plus souvent, l'évêque d'Hippone, lorsqu'il avait à s'occuper d'un de ces livres, a pris la peine d'en transcrire d'importants passages, quelquefois même de le recopier en entier: grâce à ce procédé, nous possédons encore de longs fragments donatistes. Il a suffi à M. M. de séparer ces fragments du contexte dans lequel ils étaient enchassés, de les rapprocher ensuite les uns des autres, pour reconstituer des écrits presque complets: la lettre de Petilianus contre l'Eglise catholique, ses deux lettres à Augustin, son traité *de unico baptismo*; la lettre de Cresconius à Augustin; le dossier de Gaudentius de Thamugadi, et d'autres encore. M. M. est passé maître en ce genre de travail. C'est saint Augustin qui lui fournit presque tous ces documents. Avec les traités de controverse antidonatiste du grand docteur, avec ses lettres, et aussi avec les précieux procès-verbaux de la conférence de 411, M. M. sait refaire des lettres, des discours, des plaidoyers, des ouvrages doctrinaux, des pamphlets Mieux encore que cela, il sait peindre des hommes; et sans doute est-ce là ce qui fait le principal intérêt de son nouveau volume. Car les donatistes du temps de saint Augustin y ressuscitent devant nous, fièrement campés avec leur intransigeance farouche; toujours prêts à insulter les catholiques qu'ils regardent comme les pires ennemis; toujours orgueilleux de la sainteté indéfectible de leur Eglise; volontairement sourds et aveugles en face de la réalité qui les condamne, et vivants dans leur rêve dont un siècle de luttes et de discussions n'a pu suffire à les éveiller. Voici Optatus « roi de la Numidie et terreur de la contrée, compagnon de Dieu, lieutenant ou satellite du comte Gildon, et d'ailleurs à ses moments perdus évêque de Thamugadi... C'était un vrai barbare, tyran fanatique et brutal, cruel, impitoyable, étranger à tout scrupule, avec des airs de soudard et des façons de forban. Il n'en avait pas moins des prétentions humanitaires. Il se posait volontiers en redresseur de torts, en réformateur de la société (p. 355). » Voici son successeur, Gaudentius qui s'enferme dans sa basilique avec les plus entêtés de ses fidèles; il est bien résolu à s'y brûler vif si le commissaire impérial essaie de prendre possession de son église et il prêche chaque jour à ses compagnons les joies infinies des élus dans l'éternel printemps du paradis, en attendant un martyre volontaire qui ne vient pas (p. 191 ss.). Voici Emeritus

de Caesarea, brave homme au fond, enchaîné dans le donatisme par toutes sortes de liens indestructibles: il accepte un jour une conférence avec Augustin; mais une fois en présence de son adversaire, il refuse de dire une parole: son éloquence sombre dans le mutisme le plus complet (p. 173 ss.).

Il y en a bien d'autres encore. A côté des évêques, ce sont les clercs et les simples fidèles qui passent tour à tour sous nos yeux, et que nous font connaître surtout les lettres d'Augustin: « un prêtre qui se débat contre des policiers et rêve du suicide; des fidèles, devenus catholiques de nom, mais restés sectaires de nature et d'esprit, qui mènent une guerre ouverte contre leur évêque et songent à le tuer; une religieuse convertie, tourmentée par le doute et prête à retomber dans le schisme (p. 286) ». Chacun de ces personnages revient nous dire son mot et nous raconter son histoire. Certes, il y a un peu de monotonie dans tout cela; et malgré son talent, M. M. n'a pu éviter les répétitions: il y était condamné par le plan qu'il suivait; il y était condamné plus encore par la matière elle-même; car nulle secte plus que le donatisme n'étouffait les libres spontanéités, et n'obligeait ses adhérents à se mouvoir dans le même cercle étroit d'idées, de préventions et de haines. C'est de la part de M. M. une juste remarque que « l'Eglise dissidente recrutait surtout ses adhérents dans les milieux populaires: artisans des villes ou des bourgs, colons des grands domaines ruraux, aventuriers ou esclaves, indigènes de la montagne ou du désert (p. 337 ss.). Il aurait pu, je crois, ajouter que sous le conflit du donatisme et du catholicisme, on doit reconnaître une phase de la vieille opposition entre l'africanisme et le romanisme; et que c'est aussi par esprit d'indépendance que les Africains ont si longtemps persévéré dans le schisme.

A chacune des pages du volume de M. M., transparaît la noble figure de saint Augustin. C'est lui qui est le grand animateur de la controverse. Les physionomies, malgré tout falotes, des chefs donatistes ne nous intéressent que parce qu'elles l'ont d'abord intéressé lui-même. Nous nous lasserions vite de ces mesquines querelles sur les traditeurs de la grande persécution et sur l'unique baptême, de ces arguments sans cesse ressassés par des esprits bornés et têtus, si Augustin n'avait pendant des années consacré le meilleur de son intelligence

et de son cœur à ramener les Donatistes à l'unité catholique. Et nous pouvons bien le dire à M. M. en le remerciant de s'être fait notre guide infatigable dans l'histoire du Donatisme; mais nous nous réjouissons d'atteindre le terme de cette histoire pour voir enfin, dans sa pleine lumière, la gloire de la littérature africaine, saint Augustin.

VII. Le Professeur von Harnack a célébré le 7 mai 1921 le soixante-dixième anniversaire de sa naissance. A cette occasion, ses disciples et ses amis ont publié en son honneur deux volumes de mélanges relatifs à des questions d'histoire ecclésiastique. Il y a là une coutume fort répandue de l'autre côté du Rhin: cette coutume n'est pas ignorée en France; et il me semble en effet que l'on ne saurait mieux rendre hommage à un maître qu'en lui dédiant un tel recueil: n'est-ce pas la meilleure preuve que son travail a été fécond, et que ses élèves ont bien profité de son enseignement?

Le volume que j'ai devant moi est intitulé *Harnack-Ehrung*[1]; et il renferme 36 articles qui n'ont d'autre caractère commun que d'être consacrés à des problèmes sur l'histoire de l'Eglise. De ces articles, les vingt premiers seulement nous intéressent ici; car les suivants traitent des sujets de l'histoire moderne. Tous n'ont pas la même valeur. Parmi ceux qui me paraissent dignes d'une mention, je signalerai les suivants: H. Waitz, Le livre d'Elchasaï, livre saint de la secte judéo-chrétienne des Sobai; M. Dibelius, Le messager de la révélation dans le Pasteur d'Hermas[2]; H. Windisch, Le christianisme de la seconde lettre de Clément[3]; E. von der Goltz, Les légendes apostoliques comme documents d'histoire[4]; G. Kruger, Ferrandus et Fulgence; F. Loofs, L'hérésie de Justinien[5]. Ces quelques titres suffi-

1. *Harnack-Ehrung*, Beiträge zur Kirchengeschichte ihrem Lehrer Adolf von Harnack zu seiner Siebzigsten Geburtstage (7 mai 1921) dargebracht von einer Reihe seiner Schüler; in-8° de XXII-483 pp. Leipzig, Hinrichs, 1921.

2. « Le message d'Hermas reste chrétien mais il rend parfois un son qui vient des lieux saints du paganisme, de Cumes et de l'Arcadie (p. 118). »

3. « La 2ª *Clementis* est un monument caractéristique pour le christianisme du second siècle. Nous n'avons aucune raison pour en chercher l'auteur à Alexandrie (p. 134). »

4. « Les légendes apostoliques sont, pour bien des aspects du christianisme populaire au second siècle des sources peut-être meilleures que les écrits des théologiens (p. 158). »

5. « Ce qu'on appelle l'hérésie de Justinien n'est que le développe-

sent à donner une idée de la richesse du volume. Evidemment, ce sont surtout les spécialistes qui sont capables de s'intéresser à de tels détails. Tout le monde cependant aura à profiter de quelques remarques sur la valeur des Actes apocryphes des apôtres comme sources historiques. Il est regrettable, et on ne saurait s'empêcher de le dire, que trop souvent l'on sente dans ces études la méfiance ou la haine contre l'Eglise catholique. L'article final, qui rappelle un séjour fait en Finlande par Harnack, tourne au pamphlet; et l'on quitte l'ouvrage sur une grande impression de tristesse.

VIII. On connaît depuis longtemps les *documents coptes relatifs au concile de Nicée*. Mais ces documents, édités pour la première fois par M. E. Révillout en 1873-1875[1] n'ont guère retenu l'attention des spécialistes. Les voici maintenant qui reviennent d'Allemagne, et sans doute trouveront-ils un meilleur accueil, car nous n'avons en France rien perdu de nos vieilles habitudes qui nous attirent vers toutes les productions étrangères. Les conclusions de M. F. Haase[2] ne sont cependant pas de nature à nous faire illusion. Selon lui en effet, les textes coptes ne sont des actes officiels ni du concile de Nicée ni du synode d'Alexandrie. Mais ils proviennent de différents recueils qui ont été réunis artificiellement en *corpus*. Le manuscrit de Turin reproduit une traduction fidèle du symbole, de la liste épiscopale et des canons, et l'on peut grâce à lui corriger quelques fautes du texte grec. Quant aux gnomes, qui constituent un traité moral à l'usage des laïques, elles peuvent avoir été composées au IVe siècle, mais on n'en connaît ni la date ni l'auteur. On voit par là qu'il ne faut pas encore compter sur ces documents pour

ment logique de la théorie physique de la rédemption classique chez les Grecs (p. 248). » Il y aurait de sérieuses réserves à faire sur cette conclusion de F. Loofs. Faut-il ajouter que je ne prends rien à mon compte des citations que je fais sans plus.

1. E.. Révillout : *Le concile de Nicée d'après les textes coptes; Exposition de foi; Gnomes du Saint concile (papyrus du Musée de Turin)*, dans *Journal asiatique*, VIIe série, t. I, 1873, p. 210-288. Id., *Le concile de Nicée d'après les textes coptes et les diverses collections canoniques. Seconde série de documents, suivie d'une dissertation critique sur l'œuvre du concile promulgateur d'Alexandrie et ses conséquences historiques* : dans *Journal Asiatique;* VIIe série, t. V, 1875, p. 5-77; 209-266; 501-564; t. VI, p. 473-560.

2. F. Haase, *Die Koptischen Quellen zum Konzil von Nicäa*, übersetzt und untersucht (*Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums*, X-4), in-8° de 1214 pp., Paderborn, Schöningh, 1920.

trouver la solution des problèmes relatifs à l'histoire du grand concile.

IX. Tous les travailleurs avaient accueilli avec une grande joie, il y a quelques mois, l'annonce du *Spicilegium Sacrum Lovaniense*, collection d'études et de documents pour servir à l'histoire des doctrines chrétiennes depuis la fin de l'âge apostolique jusqu'à la clôture du concile de Trente. On était heureux à la pensée de voir bientôt refleurir, sur la généreuse terre de Belgique, et grâce à la féconde collaboration de l'Université catholique et des deux collèges théologiques de l'ordre des Frères Prêcheurs et de la Société de Jésus de Louvain, les bonnes études d'histoire ecclésiastique. Le programme était vaste, mais séduisant; et l'on attendait avec quelque impatience la réalisation des promesses données.

Les premiers fruits sont venus. Il faut dire tout de suite qu'ils dépassent les plus beaux espoirs. On n'a qu'à regarder les deux superbes volumes que M F. Cavallera vient de consacrer à la vie de *saint Jérôme*[1], pour être séduit. Le papier, l'impression, tout est à souhait.

Mais on ne s'arrêtera pas à l'extérieur des livres. En les lisant, l'admiration s'accroîtra, et l'on n'aura qu'une voix pour remercier le vaillant ouvrier d'un si noble travail. Parmi tous les saints de l'ancienne histoire de l'Eglise, saint Jérôme est l'un des plus attirants. Il est tellement humain; nous le connaissons si bien, non seulement par ses lettres, mais même par ses traités, par ses traductions, car il n'a rien pu écrire sans y déposer la marque de son puissant esprit. Certes, il n'est pas sans défauts. Il est violent et rancunier. Pourtant, jusque dans ses antipathies et dans ses haines, il y a tellement de conviction que l'on se laisse prendre et que les ennemis de saint Jérôme deviennent facilement les nôtres. L'un de ceux qu'il a le plus maltraités, Rufin d'Aquilée, l'honnête et pieux Rufin, n'a jamais pu se relever dans l'opinion publique; et ce n'est pas une tâche facile qu'entreprend M. C. en essayant, dans une vie de saint Jérôme, de réhabiliter la mémoire de Rufin. Disons tout de suite qu'il y parvient cependant, et qu'il réalise cette

1. F. Cavallera, *Saint Jérôme, sa vie et son œuvre*. Première partie (*Spicilegium Sacrum Lovaniense*, fascicules 1 et 2), 2 vol. in-8° de XII-344 et VI-229 pp. Louvain et Paris, 1922. Prix 20 et 16 francs (les volumes ne se vendent pas séparément).

espèce de tour de force de nous faire aimer Rufin sans nous rien enlever de notre admiration pour saint Jérôme. De toutes les pages de cette vie captivante, celles que j'ai le plus goûtées sont celles qui sont consacrées au récit de la controverse origéniste et où Rufin et Jérôme apparaissent comme les protagonistes, nullement indignes l'un de l'autre, d'une lutte fertile en incidents, et souvent triste par ses conséquences. Avec une remarquable aisance, M. C. se meut au milieu de ses personnages, marque exactement le rôle de chacun, et sans chercher à grandir son héros, sans rien dissimuler non plus de ses fautes ou de ses faiblesses, nous laisse cependant sur cette impression que Jérôme, avec son caractère et son ardeur passionnée, ne pouvait agir autrement qu'il l'a fait.

Des deux volumes qui sont aujourd'hui publiés, le premier est un récit de la vie de saint Jérôme. M. C. suit Jérôme de sa naissance à sa mort, à travers toutes les étapes de sa longue carrière : durant sa jeunesse et son premier séjour en Orient (l. I) ; à Rome sous le pontificat de Damase (l. II), aux années paisibles de Bethléem (l. III), puis dans les orages de la controverse origéniste (l. IV), enfin pendant les dernières années et les dernières luttes jusqu'à la mort du bon combattant (l. V). Rien de plus uni que cette carrière consacrée à la défense de la foi dans la prière et dans l'étude. Mais rien non plus de plus ardent, de plus passionné, de plus enthousiaste.

Le second volume est rempli par les notes techniques qui auraient alourdi et encombré le récit. On y trouve d'abord la chronologie de saint Jérôme ; puis des dissertations sur des questions de détail et des références multiples aux sources ; viennent ensuite les *Regesta* et les tables. Ce volume est réservé aux spécialistes. Ceux qui, après avoir lu tout d'un trait l'ample biographie, si facilement, si élégamment écrite, aborderont ces notes savantes, ces discussions minutieuses sur des points minuscules de chronologie, ces amas de textes destinés à poser correctement les problèmes et à fournir les éléments de solution, comprendront alors ce qu'est le travail scientifique et à quelles conditions s'obtient l'apparente facilité d'une érudition sûre d'elle-même et pleinement maîtresse de ses moyens. En publiant son second volume, M. C. a rendu service aux savants, il leur donne le moyen

de contrôler ses affirmations, et au besoin de les reviser sur des détails encore controversés. Mais il n'a pas rendu un moindre service aux étudiants à qui il révèle des méthodes de travail et qu'il initie avec une souveraine aisance, aux laborieux efforts de la recherche scientifique.

Le travail de M. C. n'est pas encore achevé, car il lui reste à nous donner une étude de l'œuvre de saint Jérôme. Mais d'avance, on peut être assuré que la suite sera digne d'un si beau début, qui fait grand honneur à la science française et à l'Institut catholique de Toulouse.

Gustave Bardy.

Lille.

Informations

Pour la liberté de l'enseignement

Le *Correspondant* du 10 mars publiait une étude de Mgr du Vauroux, évêque d'Agen, sur « les nouveaux aspects de la question religieuse en France ». Il est à souhaiter que ces pages très autorisées, fermes et modérées tout ensemble, soient éditées en une brochure de propagande, comme la lettre pastorale de Mgr Julien sur « la paix religieuse en France », qui a été signalée ici en son temps et que Mgr du Vauroux rappelle dans son article.

De celui-ci on a surtout remarqué ce qui se rapporte à « la liberté totale de l'association » et, plus encore sans doute ce qui a trait à la liberté d'enseignement. Que les congréganistes puissent ouvrir école ; « qu'aucun père ne soit jamais inquiété, même s'il occupe une fonction publique, lorsqu'il envoie son fils ou sa fille à l'école libre » ; que des subventions soient accordées aux écoles libres. D'autre part, que la gratuité de l'école publique soit partiellement supprimée et que l'école publique primaire facilite l'instruction religieuse de ses élèves. Rien de plus sage ni de plus juste. Peut-être la prochaine législature verra-t-elle se réaliser, en tout ou, en partie, ces réformes si désirables. Mais il faudrait que l'union sacrée fût maintenue et qu'elle nous donnât de bonnes élections législatives ; il faudrait que tous comprissent que, « quoi que l'on pense et quoi que l'on dise, l'union sacrée ne vivra que par la paix religieuse » et que la paix religieuse n'est possible que par la liberté.

La *Documentation catholique* du 7 avril, qui reproduit intégralement la dernière partie de l'étude de Mgr l'Evêque d'Agen, publie dans le même numéro le texte de la proposition de loi de M. Baudry d'Asson sur « les dépenses et subventions de l'enseignement primaire ». Cette proposition, déposée à la Chambre en mai 1921, n'a été distribuée qu'en janvier 1923, et elle a été renvoyée à la Commission de l'enseignement, sous réserve de l'avis de la Commission des Finances.

Si j'ai bon souvenir, les mots « répartition proportion-

nelle scolaire » ne figurent ni dans l'exposé des motifs, ni dans le dispositif. Aussi bien n'est-ce pas tout à fait la R.P.S. que l'on y réclame. On a jugé sans doute que c'eût été trop demander du premier coup. On fait remarquer, au demeurant, que « la présente proposition respecte les éléments essentiels de notre législation scolaire existante » et, encore, que « l'ensemble des mesures législatives » que l'on préconise « ne sera pas onéreux pour le budget ».

Le dispositif n'est pas long, et il vaut d'être cité :

Article premier. — Les écoles privées reçoivent des subventions de l'Etat, des départements et des communes.

Ces subventions sont obligatoires ou facultatives

Art. 2. — Les subventions obligatoires sont allouées aux écoles privées qui comptent au moins 100 élèves dans les communes de 100.000 habitants et au-dessus; 40 élèves dans les communes de 50.000 habitants et au-dessus; 20 élèves dans les communes de 10.000 habitants et au-dessus; 10 élèves dans toute autre commune.

Elles sont fixées à la somme de 100 fr. au moins par élève.

La dépense est répartie entre l'Etat, les départements et les communes, suivant la proportion des dépenses de l'enseignement primaire public.

Art. 3. — Seuls comptent pour ouvrir le droit aux subventions obligatoires les élèves des écoles privées qui reçoivent gratuitement l'enseignement de toutes les matières imposées par la loi...

Art. 5. — Les secours distribués par la caisse des écoles doivent toujours être alloués, sans aucune différence, aux enfants de la commune qui fréquentent les écoles publiques et à ceux qui fréquentent les écoles privées.

Art. 6. — Les subventions facultatives sont laissées : pour la part de l'Etat, à la décision du ministre de l'Instruction publique, sur l'avis conforme du Conseil supérieur de l'Instruction publique; pour la part du département, à la décision des Conseils généraux; pour la part de la commune, à la décision des Conseils municipaux.

Souhaitons que de belles subventions obligatoires ou facultatives, soient bientôt allouées à nos écoles libres. Sans cesser d'être très onéreuses pour nous, ces chères écoles pourraient ainsi être maintenues presque partout où elles existent.

La grosse difficulté sera de faire admettre aux défenseurs de l'école publique que le vote de ces articles « ne

constituera pas une innovation dans nos lois »: ils se refusent si obstinément à reviser les *lois* prétendument *intangibles!*

M. Baudry d'Asson et les députés qui ont signé avec lui la « proposition de loi sur les dépenses et subventions de l'enseignement primaire », l'ont compris. Et voici comment ils s'efforcent d'aplanir cette difficulté.

a) Notre législation ne contient pas un seul mot qui interdise à l'Etat, aux départements et aux communes de subventionner des écoles primaires privées. Si, en fait, depuis de nombreuses années, aucune subvention n'a été votée, cela n'est dû qu'à l'interprétation donnée à la loi par le Conseil d'Etat, interprétation selon nous entièrement erronée.

b) En fait, cette interprétation du Conseil d'Etat n'a pas empêché le législateur de décider que les pupilles de la Nation pourraient recevoir des subventions officielles, quelle que fût l'école qu'ils fréquentassent, à la demande notamment de M. Viviani, alors garde des Sceaux, et de M. Painlevé, alors ministre de l'Instruction publique...

c) Il en fut de même pour les enfants des réfugiés pendant la guerre.

Si l'on nous objecte que ces deux ordres de faits sont uniquement relatifs à la guerre, nous pourrons indiquer qu'un de nos anciens collègues — un ancien ministre dont le zèle laïque ne saurait être suspecté, M. Victor Augagneur, aujourd'hui gouverneur de l'Afrique équatoriale française, a décidé de donner dans cette colonie « des subventions aux écoles libres », en « tenant compte du nombre des élèves de chaque école, en attendant qu'on puisse baser l'importance de la subvention sur les résultats de l'enseignement en allouant à l'établissement une somme déterminée pour chaque élève ayant satisfait à un examen probateur d'un degré d'instruction suffisant »...

N'avons-nous pas entendu d'ailleurs notre collègue M. Herriot nous demander de subventionner en plein Paris l'Institut musulman, et obtenir ainsi des fonds officiels pour une école confessionnelle, sans que personne l'accuse de violer la laïcité de l'Etat? Comment, après un pareil précédent, pourrait-on nous opposer en matière d'enseignement primaire cette objection qui soulèverait une question de principe déjà résolue par le vote de la Chambre et du Sénat en faveur des musulmans?

Viviani, Painlevé, Augagneur, Herriot appelés à témoigner en faveur de nos écoles, voilà qui n'est point banal! Puissent-ils, en cette affaire, être écoutés de tous leurs amis!

La France ne s'en porterait pas plus mal.

J. Bricout.

La poésie religieuse dans la Littérature française

Sous ce beau titre, dans *La Muse française* d'avril, M. Charles Derennes qui tient un rang distingué dans le noble chœur des poètes contemporains, écrit un piquant article sur la constante inspiration religieuse de notre poésie française. C'est, dit-il, « le thème religieux » qui a « de tous temps sollicité » ceux-là mêmes qui parmi nos poètes semblaient se comporter « en fieffés païens et mécréants endurcis ». Ne serait-ce pas parce que le sentiment religieux est en vérité le plus universel et le plus profond des sentiments humains? « Au fond, dit Charles Derennes, les plus fantaisistes de nos poètes, c'est-à-dire ceux dont la vie fut incohérente, agitée, troublée, sont presque toujours demeurés profondément chrétiens, surtout chrétiens catholiques, et le secret inavoué, le désir conscient ou non de ces bons diables pleins de gentillesse, de talent ou de génie, c'était de se faire ermites à la première occasion, j'entends de revenir, les yeux voilés de vraies larmes, vers le giron de la Mère inimitable, de l'Eglise romaine prête à toutes les indulgences, à tous les pardons... Eternelle vérité des saintes Paraboles! Les brebis égarées auront rempli le bercail de nos Muses d'une joie immense et durable, alors que les poètes foncièrement bourgeois, un Voltaire ou un Hugo, pour ne citer que les têtes du champ de pavots, quand ils parlaient, fût-ce respectueusement et avec bonne volonté, des choses divines, se sont montrés d'une stupidité effarante et morne, propagateurs d'idées et de sentiments homaisiens par antidate, semeurs infatigables des cendres de l'Ennui! » Ce sont bien ceux qui cherchent qui ont déjà trouvé!

M. Derennes, passant en revue les glorieux porteurs de lyre à qui nous devons quelques beaux chants religieux, écrit sur Jean de la Fontaine et sa conversion ces lignes excellentes qui nous consolent d'une page injuste et discourtoise échappée récemment à *La Nouvelle Revue française* sur le même sujet: « Parmi les grands poètes classiques qui traitèrent de sujets religieux... mettons à part Jean de la Fontaine, auteur en 1694, moins d'un an avant sa mort, des admirables *Stances sur la soumission que l'on doit à Dieu*. Souvenons-nous que sur son lit funèbre, l'auteur de *Joconde* fut trouvé porteur d'un cilice... Ici, la sincérité foncière ne saurait plus être mise en doute, et le sublime vieil enfant rejoint l'assemblée

des mauvais garçons, dont il avait un peu la fantaisie frondeuse, et à cause desquels il y a eu, il y a et il y aura toujours tant de joie au ciel des Muses religieuses, qui les ont accueillis, récupérés, après avoir lavé la boue de leur vêtement, pansé leur blessure et illustré leur âme. »

Après avoir formulé quelques fines considérations sur Villon, sur Ronsard, sur Verlaine, M. Charles Derennes en vient enfin à nos poètes de la dernière floraison : « Je me méfie un peu de l'orthodoxie (?) d'un Claudel ou d'un Jammes, et j'aime mieux l'hébraïsme convaincu d'un André Spire ou d'un Edmond Fleg : et je pense qu'un tel aveu suffit à déclarer le libéralisme de mon papisme Mais si prépondérants demeurent en nos esprits et nos cœurs, même entre 1880 et 1923, les ineffaçables stigmates de la foi catholique que les « poètes religieux », sincèrement religieux, n'ont jamais flori eu si grand nombre et si bellement. Des noms? Ils foisonnent et sont d'un *consensus omnium* à peu près absolu, honorables et honorés : Louis Le Cardonnel, Victor Doussy... : Oui, c'est entendu, ce sont des prêtres. Mais Charles Guérin, aussi pur poétiquement que Chénier, et mort au même âge que lui, pour le deuil éternel de nos Muses? Mais Claire Virenque? Mais Robert Vallery-Radot? Noël Nouët, François Mauriac, André Lafon, Charles Grolleau, Armand Praviel, Louis Pize André Delacour, Emile Ripert, Francis Caillard?... et j'en passe, et des meilleurs, — des meilleurs non seulement par la sincérité, mais par la science du langage et l'art du rythme. Sous la bannière catholique se groupe une phalange de poètes qui suffirait à justifier le mot d'Aristote : « L'Aristocratie, c'est l'amitié des meilleurs » Des meilleurs? Que les petits-fils de M. Homais, lesquels risquent de prendre en horreur un tel article, veuillent bien retenir que je ne me considère pas comme ayant encore le moindre droit à ajouter mon nom à la liste de noms glorieux ou sympathiques que je viens de citer. Je me débats, — et sans trop en souffrir, ce qui suffit à peine à faire de moi catholiquement un *mauvais garçon* — dans « mon anxiété catholique et païenne. »

Nous espérons, nous, pouvoir ajouter un jour à la liste de M. Charles Derennes le nom de M. Charles Derennes lui-même, tout « mauvais garçon » qu'il se dise. En attendant, il nous est possible d'enrichir de quelques noms sa liste déjà glorieuse. Fagus, Maurice Brillant,

Paul Harel, Louis Mercier... peuvent rivaliser avec quiconque. Encore sommes-nous conscients d'en passer, nous aussi, et des meilleurs. Un Chateaubriand pourrait encore écrire un beau chapitre apologétique sur le catholicisme et les arts.

F. V.

Revue des Revues

I. L'élection de l'abbé Bremond. — II. Une Conférence de Mgr Baudrillart. — III. Victor Hugo spirite. — IV. Le théâtre immoral.

I

Le troupeau ignore encore le nom de l'abbé Bremond; mais son élection sera pour tout lettré une fête de famille; et c'est mieux ainsi.

Tous ceux qui comptent sont aimables pour le nouvel élu: L. Descaves (*Journal*) lui consacre quelques lignes amicales: « peintre d'âmes et Sainte-Beuve chrétien ». H. Rambaud lui décoche d'aimables malices (*Nouv. litt.*): « A 17 ans, il entrait dans la Compagnie de Jésus: depuis l'a-t-il jamais quittée, j'entends spirituellement ». De vrai, M. Bremond a toujours gardé un faible pour la Compagnie:: lisez son *Port-Royal*. D'ailleurs, expliquez cela, cet homme toujours emporté d'un mouvement d'âme très simple et très passionné a toutes les défiances et toutes les hésitations de style imaginables. « Il n'a pas son pareil dans les secrets félins de la litote, de l'insinuation et du silence. » Ce sera vraiment bien bon d'entendre Bremond louer Duchesne.

M. Thérive, lui, s'attaque à l'œuvre elle-même: (*Revue Univ.*, 15 avril): six volumes parus, quatre annoncés de l'Histoire littéraire du Sentiment religieux. Voilà, n'est-ce pas, un lourd bagage académique. Si le titre ne vous en semble pas assez expressif, lisez ces trois lignes citées par M. Thérive: « Ces poètes chrétiens, ces prédicateurs, ces auteurs dévots, quelle était leur

vie intime, leur prière vraie ; quelle était enfin leur expérience personnelle des réalités dont il parle. » Il s'agit donc d'une résurrection, non par synthèse imaginative, mais par analyse critique. Beaucoup d'intelligence, plus encore de sympathie, un brin de fantaisie méridionale, et tout s'anime : « le plus admirable des romans historiques n'égale pas sa chronique de sainteté. »

Et ces livres passionnent sans doute, mais encore ils sont bienfaisants : j'en vois avec M. Thérive plusieurs raisons. Tout d'abord M. Bremond est optimiste : il fait confiance à l'homme racheté, et puis il nous guide, très haut, là où le soleil darde ses premiers rayons. Or, ces mystiques de toute condition, de toute robe, sont « des gens sains et lucides, d'une activité indomptable. » Quelle belle apologie des vrais mystiques. Quelle revanche aussi pour tant d'auteurs bannis des cadres scolaires et par suite exilés de la pensée contemporaine. L'œuvre de M. Bremond enrichit à la fois la littérature française et la littérature religieuse.

II

La France a toujours su essaimer : lisez pour vous en convaincre l'aimable et pittoresque étude de R. Bazin sur les Acadiens (*Rev. Univ.*). La belle humeur, la fécondité, le travail ont assuré à un petit nombre de colons (partis de France en 1606) la victoire sur l'hiver et sur l'Anglais.

Aujourd'hui répète hier Mgr Grente nous décrivait l'an dernier les nouvelles ruches en Orient. Mgr Baudrillart (*Opinion*, 13 avr.) rend compte de ses tournées d'inspection et de propagande en Europe centrale et en Amérique du Sud. Mgr Baudrillart sait l'art d'évoquer les visages, de caractériser les œuvres. Les chiffres avec lui deviennent expressifs de vie et de réalité.

Comment résumer un tableau déjà bien succinct, citations à l'ordre du jour, dirait-on des religieux hospitaliers et enseignants, des Frères des écoles chrétiennes notamment et des sœurs de Saint-Vincent-de-Paul. Mais je veux découper tel passage de la conclusion dont la portée ne saurait échapper à personne. « A ceux qui nous gouvernent, nous demandons de comprendre qu'à côté d'une certaine clientèle libérale, la clientèle catholique est tout compte fait, celle sur laquelle en vertu du passé de la France et de la communauté de religion,

nous pouvons le plus compter. » Et Mgr Baudrillart formule alors les conditions nécessaires à un ralliement des nations catholiques autour de leur aînée. « Il suffira de montrer par la présence d'un nonce à Paris et d'un ambassadeur à Rome qu'il est en union avec le chef de la catholicité, de rendre à l'Eglise de France avec une paix durable, le moyen de posséder sans trouble pour les consciences ce qui est nécessaire à sa vie, enfin de faire en sorte que ne soient pas traités chez nous en parias ou en out-laws ces religieux qui portent si haut en toute nation le Drapeau de l'Eglise catholique et de la civilisation chrétienne. »

J'ai honte de citer et de commenter ces paroles alors que Mr Goyau l'a fait avec son habituelle maîtrise. Dans le *Figaro*, le nouvel académicien recueille ces vœux politiques, les commente, les rapproche enfin de pages publiées jadis par M. Poincaré (*Rev. des Deux Mondes*) sur la plus grande France et conclut: « il y a des convergences qui sont des garanties d'harmonie, d'une harmonie qui veut être active et qui présage une collaboration pour le bien du pays. »

Et M. Barrès vient lui aussi apporter son témoignage. Dans l'Enquête au pays du Levant, il rend hommage, après tant d'autres, aux Lazaristes, aux Jésuites; dans le *Gaulois* (19 avr.), il nous donne en exemple la magnifique vitalité des frères des Ecoles chrétiennes. La France leur refuse l'existence légale: « eh bien, les frères se mettaient en marche; ils portaient à travers le monde leur tricorne, leur rabat, leur vieux costume suranné peut-être, mais si français, le plus français qui soit avec celui des sœurs de Saint-Vincent de Paul; et partout, dans leur personne, la France s'est montrée digne de respect et d'amitié.

III

Victor Hugo spirite: depuis longtemps déjà on en parlait: M. Souriau avait signalé les tables de Jersey (*Les Idées Morales de V. H.*). Puis le grand public avait été saisi par M. Benet (*Rev. des Deux Mondes*, 1922) et par M. l'abbé Grillet (*Correspondant*, 1922). Aujourd'hui toutes les pièces sont versées au débat. M. G. Simon publie en effet tous les procès-verbaux des séances de Saint-Hélier: V. Hugo fut initié par Mme de Girardin qui débarquée le 6 sept. 1853 à Jersey, acheta

le surlendemain un guéridon. V. Hugo ne fut pas difficile à convaincre: à l'apparition de sa Léopoldine, il pleura et crut. Désormais, il se plut à évoquer tous les soirs des spectres de qualité, Robespierre, Annibal, Shakespeare, Luther, Galilée, Mahomet, etc... Or tous ces invités d'outre-tombe ont étrangement évolué. Tous sont devenus grandiloquents et prolixes, tous républicains, tous romantiques et hugoliens. Racine bat sa coulpe, André Chénier s'est rallié, Charlotte Corday regrette son crime, le lion d'Androclès fait des vers. La mort, profère l'Ombre du sépulcre, est « le ballon de l'âme ». « Ce livre sera plus tard ma bible », disait Hugo Oui-da! Jocrisse à Patmos! Relisons plutôt les *Contemplations* dans l'édition Vianey, ou la *Légende des siècles* dans l'édition Benet: de la première, M. Benjamin a fait, avec sa verve outrancière, une amusante et injuste... dépréciation (*Rev. Univ.*, 1er *fév.*). M. Bellesort rend un hommage convenable à la seconde (*Correspond.*, 10 avril).

IV

La vague d'immoralité refluerait-elle? De toute part s'élèvent des protestations contre les exhibitions du music-hall. Marcel Prévost, dans la *Rev. de France*, Albert Flament, dans la *Rev. de Paris*, ne mâchent pas les mots. La documentation de ces auteurs est trop détaillée et... trop spéciale pour que je songe à la reproduire. Voici du moins la conclusion de l'un d'eux: interdisez ces exhibitions « qui déshonorent Paris dont les Parisiens sont écœurés et qui permettent à nos alliés de faire des réflexions que nous ne voudrions pas permettre à nos pires ennemis. » Même révolte contre les hardiesses soi-disant artistiques des auteurs à la mode. De récents incidents amenaient Antoine à noter (*Journal*): « Le temps paraît venu où... nos amuseurs habituels gagneront à surveiller un peu plus non seulement leur sujet, mais le dialogue: au fond je crois que la mode des gros mots et des scènes équivoques est en train de passer. La preuve, c'est que tous les grands succès actuels peuvent être vus par tout le monde. » Antoine est un peu large de manche... et il y a bien certaine opérette qui nous transporte *Là-Haut:* les saints s'ennuient dans leur éternité: tous voudraient déserter les fades délices du

Paradis pour goûter de ce Paris où « tous les péchés sont capitaux ! » Vous voyez le genre... Faut-il se montrer sévère pour une blague plus irrespectueuse que méchante.

B. Amoudru.

Bibliographie

Saint Vincent de Paul. *Correspondance, tome VIII*, édition publiée et annotée par Pierre Coste, prêtre de la Mission, in-8 de 642 p., Gabalda, Paris.

M. l'abbé Coste poursuit méthodiquement et rapidement sa magnifique édition des œuvres complètes de saint Vincent de Paul. Avec ce huitième volume s'achève la publication de la correspondance du Saint. 3.316 lettres sont ainsi publiées dans les huit volumes; le plus grand nombre, écrites par saint Vincent lui-même, les autres provenant de ses correspondants. La maîtrise de M. Coste dans ce travail d'édition n'est plus à louer. Notre chroniqueur d'histoire dira bientôt la richesse que contient ce nouveau volume.

Saint-François de Sales : *Traité de l'Amour de Dieu*, 1 vol. in-18 de 560 p. Prix, 12 fr. Albert Dewit, 53, rue Royale, Bruxelles. — A l'occasion du troisième centenaire de saint François de Sales, les Religieuses de la Visitation Sainte-Marie de Bruxelles nous présentent une réédition du *Traité de l'Amour de Dieu*. Dans une lettre-préface le cardinal Mercier montre bien l'opportunité de cette publication : « L'heure est propice à la réédition de ce chef-d'œuvre. Beaucoup d'âmes ont appris, dans la souffrance, à chercher Dieu plus intimement; elles ont appris à se passer de beaucoup de choses qu'elles imaginaient leur être indispensables, et qu'à l'expérience elles ont trouvées superflues, elles se sont insensiblement détachées du secondaire, pour s'attacher au nécessaire unique. Ce nécessaire unique est notre Dieu. L'aimer de tout notre cœur, de toute notre âme, de toutes nos forces est le premier et suprême commandement. »

Le Gérant : GABRIEL BEAUCHESNE.

PARIS. — SOC. Gle D'IMP. ET D'ÉDIT., 17, RUE CASSETTE.

REVUE APOLOGÉTIQUE

Théosophie et Théosophisme

(*Fin*)[1].

B. — *Le Théosophisme*

En effet, habituellement du moins, nul n'a moins d'esprit que les « esprits ». Tout de même, un certain nombre de spirites finissaient par s'en rendre compte. De bonne heure et même avant la mort d'Allan Kardec un double courant se dessina dans le Spiritisme. Les uns étaient séduits surtout par l'étrangeté des phénomènes et l'appât d'un merveilleux, qui, précisément, coïncidait avec l'essor merveilleux des découvertes scientifiques. Les autres s'attachaient plutôt au côté doctrinal que tout doucement ils transformaient en une philosophie. En France, M. Léon Denis est le représentant le plus en vue de cette conception.

Quand elle vint en France, après 1867, Mme Blavatsky (nous l'avons dit plus haut)[2] se mit à l'école d'un disciple d'Allan Kardec, V. Michal, et se plaça plutôt dans le groupe « expérimental » des spirites ; elle trouvait sans doute la « doctrine spirite » un peu falote et voulait surtout des « clubs à miracles ». Quand, en 1875, elle eut fondé la « Société d'investigations spiritualistes » et que le riche trésorier, Newton, eut changé ce nom en celui de « Société théosophique », ce fut pour elle un trait de lumière. Aux principes désuets du spiritisme, elle substituerait ceux, plus profonds, de la Théosophie. L'on sait comment elle s'y prit et comment, dépassant la Théosophie proprement dite, elle pilla les Métaphysiques occultes et surtout celles de l'Inde. Nous verrons plus loin le résultat de ce travail et comment la métaphysique « théosophiste », tout en s'inspirant des autres, n'est identique à aucune. Remarquons en attendant que le Spi-

1. Voir *Revue Apologétique*, n° du 1er mai 1923, p. 129 sqq.
2. *Rev. Apolog.* 1er mars 1922, p. 650.

ritisme fut tout d'abord l'*introducteur* du théosophisme.

Il est davantage, et, tout comme le spiritisme, le théosophisme comporte trois éléments : des phénomènes merveilleux, une explication de ces phénomènes, un système du monde où s'encadrent ces phénomènes et leur explication. Or, les phénomènes du théosophisme *sont absolument les mêmes et ont les mêmes caractères que ceux du spiritisme*. Nous ne songeons donc pas à les décrire. Mais nous renvoyons nos lecteurs à cette page de notre premier article, où est relaté l'enthousiasme d'Olcott pour les « Merveilles de la Théosophie »[1]. Nous savons maintenant comment les expliquer et nous ajoutons que pour beaucoup des phénomènes théosophistes, l'explication critique serait encore la meilleure.

L'explication théosophiste, elle, n'est pas tout à fait la même que l'explication spirite. L'une et l'autre, pourtant, supposent la « réincarnation ». Et même ce dogme est, avec l'appât du merveilleux, ce qui attire les simples à la Société théosophique. Mais, tandis que le Spiritisme attribue son « merveilleux » aux esprits « désincarnés », le théosophisme les attribue habituellement à des « réincarnés » de marque, qui, étant suffisamment évolués, ne sont pas tenus à se réincarner, mais le font « par compassion », afin de servir de guides à l'humanité. Pour cela, on les appelle les « Grands Maîtres » ou Mahatmas. Au-dessous, se placent les « Grands Initiés », et qui sont les dirigeants actuels du théosophisme ; ils sont moins évolués que les Mahatmas ; eux aussi, pourtant, s'incarnent « par compassion ». Voilà les auteurs des « merveilles » du théosophisme.

Mais cette explication fait partie intégrante d'un Système du Monde, dont il nous faut bien parler, puisqu'il est l'élément original du théosophisme. Car le théosophisme se donne avant tout comme une *Métaphysique* et c'est même en cela surtout qu'il diffère du spiritisme. Le spiritisme, en effet, se présente comme

1. *Rev. Apolog.*, 1er mars 1922, p. 655.

une *révélation actuelle* faite par les Esprits et leur témoignage est la seule vraie preuve de la doctrine spirite. Très différent est le théosophisme ; sans doute, il veut qu'on donne tout d'abord à sa doctrine l'adhésion de la foi, puisque ce sont les Mahatmas qui nous la révèlent ; mais cette doctrine existait bien avant eux et, quand nous aurons développé nos facultés latentes, alors sa vérité se manifestera d'elle-même et sera saisie dans son intégralité par l'intuition de notre âme. Dans son intégralité, car la doctrine théosophique n'est pas une série de propositions, mais une synthèse puissamment intégrée de l'Univers.

Bien entendu, il s'agit ici de la *doctrine ésotérique*, réservée aux seuls initiés, car pour les associés, il y a un *exotérisme* qui sert d'amorce et de palladium ; d'amorce, et c'est la « réincarnation » qui, ôtant aux sanctions d'outre-tombe leur caractère définitif, permet de concilier notre appétit de jouissances avec les réclamations d'une Justice en somme indulgente ; de palladium, car il présente une théorie des religions qui permet d'adapter le théosophisme à chacune des religions positives, et de rassurer ainsi les croyants. Au fond, le vrai théosophisme est l'ennemi mortel de la Religion. Il n'est pas non plus l'ami des philosophies historiques, indiennes ou autres, brahmanique ou bouddhique, dont parfois il se réclame : les ayant toutes pillées, il les a toutes falsifiées[1]. Mmes Blavatsky et Besant prétendent, au contraire, les avoir dépassées et, au travers de ses formes historiques, donc contingentes, avoir retrouvé la « pure doctrine », objet de la seule intuition.

Voyons donc ce qu'est cette pure (!) doctrine, en exposant les points principaux de la Synthèse. Mais ici notre embarras est grand. Comment, en effet, résumer cette pseudo-métaphysique plus brièvement,

1. Notons que Mme B... a changé le sens de certains mots comme karma qui en sanscrit signifie « action », et en langage théosophiste « causalité éthique » ; elle a, comme le spiritisme, transformé la « métempsychose descendante » des Anciens qui n'est qu'un châtiment en « réincarnation ou métempsychose ascendante et progressive » : elle a fabriqué, au lieu du sanscrit « dêva-loka » le mot « dêva-khan », moitié sanscrit, moitié thibétain.

plus clairement, plus parfaitement, que ne l'a fait le P. Mainage dans son magistral ouvrage *Les Principes de la Théosophie?* En nous lisant, nous en sommes sûr, nos lecteurs n'éprouveront aucune des jouissances ineffables réservées aux initiés. Ils auront plutôt une impression d'ennui et de profonde fatigue. Du moins, ils nous sauront gré d'avoir réduit à son minimum cette gymnastique mentale, extrêmement laborieuse, qui est le meilleur antidote contre les griseries du « Lotus bleu ».

Voici donc la « Synthèse » du Théosophisme.

a) Tout d'abord, il est une « *Théodicée* ». Supposons qu'aucun univers n'existe, qu'y a-t-il? L'*Existence-Une*, l'*Etre-Unique* qui n'a pas de second, la *Super-Conscience* située au-delà de toute personnalité, le *Tout*, c'est-à-dire l'Infini sans limites, l'Etre inconnaissable, inconcevable. « *Cela* » — Mais de « Cela » le monde va sortir, grâce à un désir qui jaillit du sein de l'Etre-unique, le désir de se multiplier.

« Va sortir », disons-nous, l'expression est impropre, car c'est de toute éternité que le monde sort de Dieu. « Le monde », disons-nous encore, et ceci non plus n'est pas juste, nous devrions dire « les mondes », car les uns après les autres les mondes se succèdent, apparaissant ou disparaissant sous l'action de l'Existence-Une. Remarquons aussi que si chaque manifestation en suit une autre dans le temps, chaque manifestation est accompagnée d'autres manifestations dans l'espace; il n'y a pas « un » monde, il y a « des » mondes simultanés et chaque « cosmos » semble former un tout complet, tel notre système solaire.

Mais, parmi ces mondes successifs et simultanés, prenons-en un. Pour produire un monde, l'Etre absolu va devenir relatif, l'Etre illimité se limiter, la Super-Conscience devenir conscience. Et l'Essence Divine ainsi limitée à « un » monde devient « Centre de Conscience ». En termes ésotériques, on l'appelle « Ishvara », « Logos », « Dieu ». Le Dieu des Religions n'est autre que l'Infini limité à un Cosmos. Il y a donc autant de dieux que de mondes. Telle est la

Divinité, l'Infini-limité, modalité de l'Infini-illimité.

b) Cosmologie. — Donc un monde va commencer. Sera-ce par Création? Que non pas. Le monde n'est pas fait de rien. Il procède du Logos par émanation. C'est de lui-même qu'Ishvara-Logos-Dieu tire les matériaux de l'Univers. Cet Univers n'est donc, en somme, qu'une modalité d'Ishvara. De plus, ces matériaux ne sont pas absolument nouveaux; avant de se replier dans l'Existence-Une un Monde ne se dissipe pas tout entier, il laisse de lui une sorte de mémoire, appelée *Maya*, embrassant toutes les formes déjà réalisées. Cette mémoire subsiste dans Ishvara, est une modalité d'Ishvara et c'est de cette mémoire qu'Ishvara partira pour reconstruire le monde.

Ces matériaux, qui ne sont pas nouveaux et sont une modalité d'Ishvara, sous quelle forme émaneront-ils d'Ishvara? Sous forme de « vie » puisqu'Ishvara est vie, de « conscience » puisqu'Ishvara est conscience, mais aussi de « vibration », car, prétendant appuyer leur théorie sur les découvertes modernes, les théosophistes déclarent que l'Univers est composé de vibrations qui sont les modifications de l'effusion de la vie divine; mais la vibration étant un mouvement local, il suit que le monde émane de Dieu sous forme de matière. Vie, conscience et matière, tels sont les trois caractères que revêt le monde en émanant de Dieu.

D'ailleurs le déploiement de ces trois formes se fait selon un rythme très lent et parcourt deux très longues étapes: une phase d'*involution* ou de descente et une phase d'*évolution* ou d'ascension; dans la première le Logos dispose les divers plans du monde, du plus parfait au moins parfait, sur lesquels il fait descendre les différentes formes ou monades qui constituent les êtres de l'univers; celles-ci, dans leur descente, se chargent de potentialités diverses et de moins en moins parfaites jusqu'à ce que, atteignant les basfonds des plans inférieurs, elles remontent en sens inverse le long des plans du monde en déployant, dans leur ascension, toutes les virtualités acquises et c'est la deuxième phase.

Mais tout n'est pas dit et dans ce déploiement du monde le « Logos » manifeste une triple fonction ou « Trimourti » que le langage ésotérique ne manque pas d'assimiler à la Trinité chrétienne et qu'en termes hindous il appelle *Brahma*, *Vichnou*, *Mahadêva*. En *Brahma*, qui est la première fonction et la moins parfaite, le Logos-Dieu, par sept effusions vibratoires, organise la matière en sept plans différents subdivisés en 49 autres et disposés par ordre de perfection. Notons simplement que le plan astral, si cher aux spirites, n'est ici que l'avant-dernier (le sixième) dans l'ordre de perfection et qu'ainsi le « corps astral » n'est plus pour le théosophisme, la pièce maîtresse du système. Notons aussi que chaque plan est vie, conscience, vibration ; que chacun est constitué par des atomes qui sont vie, conscience et matière et que les atomes des derniers plans, reflets de ceux des plans supérieurs n'en diffèrent que par la subtilité et l'intensité vibratoire.

Les cadres du monde ainsi tracés, s'exerce alors le deuxième aspect d'Ishvara, *Vichnou*. Il consiste à lancer, dans les plans et sous-plans déjà préparés, un second afflux vital pour constituer les « formes ». Une « forme » est produite par l'agglomération autour d'un centre intérieur ou « monade », d'atomes empruntés aux différents plans. La monade, en descendant le long des divers plans, attire à elle leurs atomes ; elle acquiert ainsi diverses potentialités, mais aussi diverses enveloppes qui paralysent ces potentialités. Arrivée au plan inférieur ou physique, elle remonte alors en sens inverse en déserrant ses gaînes et en développant ses virtualités latentes, c'est la phase d'*évolution* après celle d'*involution*. Les êtres inférieurs ou préhumains n'ayant pas à *remonter* au delà du troisième plan ou plan mental, leurs monades sont donc, *à la descente*, déposées sur ce plan. Là, elles attirent à elles les atomes qui vont les « informer » et les « armer » en vue de leur ascension.

c) Anthropologie et psychologie. — Mais alors paraît le troisième aspect d'Ishvara, *Mahadêva*. C'est le

plus parfait. Il lance une troisième vague de vie qui renferme des âmes humaines pour animer les « formes » amenées à pied d'œuvre par Vichnou. Et l'on se demande tout d'abord la raison d'être de ce troisième afflux. Les théosophistes nous répètent l'adage évolutionniste : « une pierre devient une plante, la plante une bête, la bête un homme, l'homme un esprit et l'esprit un Dieu ». Pourquoi donc la monade inférieure, lancée par Vichnou, ne poursuivrait-elle pas, en vertu du deuxième afflux, son mouvement ascensionnel qui ferait d'elle une monade humaine? N'est-ce pas un axiome théosophiste qu'il n'y a entre tous les êtres qu'une différence de degrés et qu'ils sont tous vie, conscience et matière?

Quoi qu'il en soit, *Mahadêva* lance des monades humaines. A vrai dire, elles ne sont pas entièrement nouvelles. De même qu'un monde en se retirant laisse une mémoire cosmique ou « *maya* », de même chaque individu humain disparaissant dans le repli du monde ou même arrêté dans sa course individuelle, emporte avec lui un résidu indélébile de ses actes ou « *karma* » qu'endosse toute monade nouvelle. Quand la « forme » préhumaine est amenée à un point de perfection qui s'accorde avec la perfection, acquise par l'âme humaine dans un monde antérieur et qui constitue son « karma », alors cette âme lancée par Mahadêva, entre dans le tabernacle que Vichnou lui a préparé. Et les deux monades, la monade inférieure et la monade humaine, comme font deux rayons de soleil passant par le trou d'un volet, se mêlent, fusionnent et ne font plus qu'un. L'homme paraît.

Quelle différence entre lui et l'animal? C'est qu'il est animé par une monade humaine et que si la monade préhumaine est *conscience*, l'âme humaine est *soi-conscience*. L'homme est caractérisé par la « réflexion ». Il est « le Penseur ».

Quelle est sa destinée? Magnifique. De même qu'Ishvara-Logos-Dieu a trois aspects, qu'il est *Brahma* ou Intelligence, *Vichnou* ou Amour, *Mahadêva* ou plénitude de pouvoir ; ainsi la monade humaine ou soi-cons-

cience, reflet d'Ishvara et de même nature que lui, a un triple-moi. Sa destinée est d'en prendre successivement conscience[1]. Ainsi l'homme s'identifiera avec la Trimouti suprême. Ce sera le « Nirvâna ». Mais les deux dernières étapes, l'intuition de Vichnou et de Mahadêva, ont lieu, l'une sur le quatrième plan ou plan bouddhique, l'autre sur les cinquième, sixième et septième ou plans nirvâniques. Or ces plans échappant à toute description, nous ne dirons rien de ces deux étapes, ce qui n'est pas pour nous déplaire.

Revenons à la première, où l'homme en développant l'Intelligence doit arriver à l'intuition de Brahma. Elle se passe tout entière sur le troisième plan ou plan mental. C'est au milieu de ce plan que la monade humaine, projetée par Mahadêva, rencontre le réceptacle animal préparé pour elle par Vichnou. Ce réceptacle, ou corps mental, est fécondé par l'âme humaine et de cette union résulte un nouveau corps mental, supérieur, appelé « corps causal ». Notons-le, car avec la monade humaine il va constituer l'*individualité humaine*, c'est lui qui « transposera » en idées générales toutes les « expériences » et les images concrètes recueillies sur les plans inférieurs, physique, astral et mental. C'est lui toujours qui, dans la dissolution des diverses enveloppes ou « *personnalités* »[2] d'un homme, subsiste d'une façon permanente. « Il joue, dans le théosophisme, un rôle d'une importance analogue à celle que joue le « corps astral » du spiritisme.

Unie à son corps causal, la monade humaine au lieu de continuer tout simplement son ascension vers les plans bouddhique et nirvânique, redescend sur les plans inférieurs, est immergée en eux et revêt leurs diverses enveloppes. Alors commence une lutte terrible entre

1. La monade humaine, étant « *sui generis* » et soi-conscience, est destinée à prendre conscience de son identité avec le centre de conscience ou Ishvara. Elle va donc de lumière en lumière et voilà sans doute l'explication de la mystérieuse formule : « *memento, homo, quia lumen es et in lumine reverteris* » lue par un de nos amis sur le rebord de la coupole qui couvre les bâtiments de la « Société théosophique de France », Square Rapp, à Paris.

2. On peut voir qu'en théosophisme la « personnalité » est l'antipode de l'individualité », puisqu'elle est transitoire tandis que celle-ci est permanente.

l' « individualité » humaine (ego) et ses diverses personnalités (« je »). Celles-ci, attirées en bas, réagissent cependant en liaison avec le corps causal et lui fournissent de douloureuses, mais salutaires expériences. Ces expériences le « corps causal » les unifie, les transpose en « idées abstraites » ; montant encore plus haut le Penseur atteint à la contemplation des « idées en soi » ou « archétypes ». Il s'élève enfin à l'intuition de l'Unique, caché sous les diversités de l'Univers. Mais cette Unité ne lui apparaît pas en dehors de lui-même, il la contemple en lui ; il prend conscience de sa propre identité avec l'Ame du monde, avec l'Intelligence suprême, avec Brahma. Ainsi est atteint le premier but de la vie humaine.

N'allons pas croire que cette première étape soit courte. Elle est très longue et suppose des centaines et des milliers de siècles. Elle exige donc plusieurs existences terrestres grâce au mécanisme de la « réincarnation ». Quand la durée moyenne d'une de ces existences est atteinte, la mort intervient, qui est la séparation de l'âme d'avec son enveloppe terrestre ou physique. Ensuite la « monade humaine » dépose son second corps ou corps astral dans une sorte de Purgatoire, appelé « kamaloka ». Après quoi elle entre en un Paradis temporaire ou « Devakhan ». Elle y dépose son troisième corps ou « mental inférieur » et jouit du fruit de ses bonnes actions. Quand cette jouissance est épuisée, l'âme se rend compte que son évolution est incomplète et décide de se réincarner. Alors elle réendosse ses différents corps que des âmes, complètement évoluées, ou « Dêvas » ont reconstruits à la tonalité voulue par la « karma ». Une nouvelle existence terrestre commence.

Tout cela est déjà bien compliqué. Songeons pourtant que le « règne humain » doit accomplir son évolution sur sept globes ou planètes, dont trois précèdent le globe terrestre (le nôtre) et trois le suivent. Songeons enfin que le « règne humain » doit parcourir sept fois les sept globes. Et ceci s'appelle « une ronde planétaire ». Et à chaque fois l'humanité est une race nouvelle. L'humanité actuelle est issue de la cinquième

race dont les deux branches les Aryens et les Sémites, habitaient. il y a 75.000 ans, les froides solitudes du désert de Gobi, la deuxième race était d'une couleur jaune d'or; la troisième, ou race lémurienne, n'avait qu'un seul œil au milieu du front, la quatrième race ou race atlantéenne florissait 200.000 ans avant notre ère; la sixième et la septième auront six et sept sens. N'insistons pas sur ces détails plus ou moins héroï-comiques. Disons simplement qu'après la septième race — ce sera la fin de notre monde où, les différents plans se repliant comme un velum, l'Univers se dissipera en Ishvara qui se dissipera à son tour dans l'Infini-illimité. Telle est la métaphysique théosophiste; nous en aurions fini avec elle si elle n'appuyait une « morale » et « une théorie de la connaissance » dont nous ne pouvons pas ne pas dire un mot, si bref soit-il.

d) Morale et théorie de la connaissance. — La *morale* théosophiste est très facile à résumer. Puisque la destinée de l'homme est de prendre conscience de son identité avec la conscience universelle, c'est donc par la connaissance que ce but est atteint. Tout l'être de l'homme se résume en ce mot: connaître et « connaissance » est synonyme de « moralité ». Le P. Mainage définit ainsi la morale théosophiste: « l'ensemble des moyens, des règles, des disciplines grâce auxquels le soi-humain s'élève peu à peu, vers cet état ou la dualité se résout en unité ». Qu'est donc la connaissance aux yeux du théosophisme?

Elle est à deux degrés. Elle est indirecte ou par images, directe ou par intuition. Tout d'abord l'homme ne connaît pas les choses elles-mêmes, il ne connait que les images produites en lui par les choses. Mais s'il est un miroir limpide et si les choses émettent une image fidèle, le processus cognitif sera facile et la vie humaine très simple. Or l'image est très facilement déformable et le miroir presque toujours obscurci. Pourquoi donc? parce que, tout étant vie, conscience, mais aussi vibration, le sujet connaissant (qui n'est autre que la monade revêtue de ses différents corps) est aussi vibration. Notons-le soigneusement; pour les théosophistes,

la connaissance ne s'accompagne pas seulement d'un mécanisme vibratoire, elle est elle-même phénomène physique et vibratoire. Or cette vibration fondamentale qu'est la connaissance n'est pas la simple résultante de l'action de l'objet connu, elle est déjà prædéterminée ; elle est déterminée en premier lieu par tout le passé du sujet connaissant, par son « karma » antécédent qui lui impose une certaine tonalité ; sans compter que, pour atteindre à la perfection du « mental » qui est la pensée (c'est-à-dire la perception du lien entre le *moi* et le *non-moi*), il y a tout un ensemble d'opérations où la joie et la souffrance du sujet connaissant ont à jouer un rôle « critériologique », et cela ne contribue guère à faire de lui une « pure réceptivité ». Et puis, si la pensée a un pouvoir vibratoire, toutes les pensées humaines ont en même temps ce pouvoir. Elles « interagissent », sans d'ailleurs s'en douter. Et ceci explique les courants d'opinion publique, les « façons de sentir » ethniques, nationales, provinciales. Mais tout ceci empêche la vibration venue de l'objet d'être reçue telle quelle, elle est déformée puisqu'amalgamée avec des vibrations déjà existantes. Le mal d'ailleurs, dans ce premier stade, n'est pas sans remèdes ; il y a sur le plan mental une certaine « logique » qui est aussi un « ascétisme ». Elle consiste, pour le Penseur, à faire cesser, en détournant de lui la conscience, les vibrations de son propre mental ce qui doit l'amener à l'état de pure réceptivité. Elle consiste aussi à le maintenir dans une rectitude qui neutralisera les vibrations délétères de l'ambiance.

Ainsi préservé, le sujet connaissant peut franchir la passé et arriver au deuxième stade où, avec l'aide du corps « causal », il prend conscience de son identité avec l'Intelligence Suprême. Cela se fait par degrés, à l'aide d'une « concentration qui, sur le plan mental et sur le plan causal, unifie les images et aboutit, sur le plan causal, à la contemplation directe des Archétypes ou idées en soi, en attendant la vision suprême de l'Unique dans l'Identité du Moi individuel et du Moi universel sous son premier aspect. Après quoi sur les der-

niers plans s'achèvera la Révélation suprême des deux derniers aspects d'Ishvara.

Réfutation. — N'allons pas aussi loin! Bien au contraire, arrêtons-nous, et il en est grand temps, pour voir ce que vaut cette Métaphysique effarante et sans preuves qui nous transporte si loin de la « Philosophie du Sens Commun ». Et précisément nous lui reprocherons d'abord de faire litière du « sens commun », nous voulons dire de ces principes premiers que le « sens commun » trouve à la base de l'Etre et de la Connaissance. Le théosophisme les ignore ou s'en passe; il construit un monde où toutes les choses sont identiques entre elles et identiques à leur principe. Il faudrait pourtant choisir et tout d'abord en *Théodicée* qui est la partie fondamentale du Théosophisme lequel se donne comme une Sagesse Divine. Si le Principe des choses est infini (et il l'est pour les théosophistes), comment échapper au dilemme suivant: ou bien ce qui procède du Principe premier en procède par émanation, dès lors il doit être infini comme lui et c'est la négation de Dieu et du monde selon les théosophistes, Dieu étant l'infini-limité et le monde n'étant qu'une modalité de Dieu; ou bien ce qui procède du Principe premier est fini, il faut donc admettre qu'il en procède par mode de causalité, de création, voilà rétablie la transcendance de Dieu repoussée par le Théosophisme qui veut être un Panthéisme supérieur.

Qu'il soit un panthéisme, tout le monde en convient. Que ce panthéisme soit supérieur aux autres, c'est discutable. Remarquons en tous cas qu'il leur emprunte à tous; il y a en lui du panthéisme idéaliste et matérialiste, animiste et émanatiste. Si donc il est original, c'est en amalgamant tous les systèmes qu'il prétend dépasser. Il a une seconde originalité: elle consiste à emprunter à chaque panthéisme précisément ce qui contredit le voisin. Avec le « panthéisme idéaliste » il admet que le monde est une « représentation objective », une « idée » de l'Etre unique, n'affectant en rien l'immutabilité de l'Infini qui le conçoit; mais avec le « panthéisme matérialiste » il constate que tout est mouve-

ment, mouvement local et réel. Dès lors l'Infini, qui tout à l'heure ne pouvait bouger étant l'Infini, bouge infiniment et s'accroît de tout son mouvement. Avec le « panthéisme animiste » il fait de l'Univers un gigantesque vivant, une substance unique, pour qui toutes les choses de ce monde sont phénomènes et accidents, ce qui ne l'empêche pas de déclarer avec l' « émanatisme » que les « monades » lancées par Vichnou sont autonomes, que celles qui viennent de Mahadêva sont responsables, que toutes par conséquent sont subsistantes. Ah ! certes oui, le théosophisme dépasse tous les autres systèmes, mais il les dépasse en incohérence. Il n'y a pas de quoi chanter victoire !

Que si maintenant nous étudions la *Cosmologie* théosophiste, nous voyons qu'elle aussi est à base de contradiction. En effet, nous dit-on, tout est vie, conscience et vibration, les êtres du monde, qu'ils appartiennent au règne minéral, végétal ou animal, sont donc chacun vie, conscience et vibration : il n'y a entre eux qu'une différence de degré que fera disparaître la marche de l'évolution. Et voilà l'explication du monde. Mais si tout est vibration, la vie et aussi la conscience doivent s'y ramener et c'est bien ainsi que l'entendent les théosophistes. Or cette explication matérialiste de l'Univers n'en est pas une : car la vibration n'est qu'un mouvement local auquel la vie et la conscience sont irréductibles ; de plus le mouvement local suppose un objet qui le produit et un objet qui le reçoit, faire du mouvement local la trame des choses c'est identifier la cause et l'effet, moteur, mouvement et mobile. Sans doute, pour expliquer l'apparition de la vie, le théosophisme a recours à l'évolution ; après de nombreuses existences ce qui est minéral deviendra végétal et le végétal deviendra animal : inutile défaite ! le minéral est déjà vie et conscience, l'évolution théosophiste ne le fait pas changer de nature ; elle le fait changer de degré.

Pourtant en Anthropologie le théosophisme modifie ses positions. L'homme apparaît comme un être à part, pour qui la Divinité a une intervention spéciale en « Mahadêva » ; il n'est donc pas le fruit de l'évolution, et

réclame un afflux spécial de vie divine. Mais qu'importe? car cet afflux « spécial » est aussi vie, conscience et vibration, il n'est donc pas spécial; il reste inutile et l'on ne voit pas du tout pourquoi la monade humaine ne procéderait pas de la monade préhumaine. En revanche l'on voit très bien que la monade humaine est un esprit qui est en même temps matière puisque ses facultés, empruntées sur les divers plans, ne sont que des enveloppes matérielles et des pouvoirs vibratoires. L'on voit aussi que l'intervention « spéciale » de Mahadêva, faite pour perfectionner l'évolution, la paralyse. En effet Mahadêva lance la monade humaine sur le plan mental où l'attend le tabernacle que Vichnou lui a préparé sur les plans, physique et astral. Normalement, semble-t-il, elle devrait continuer son ascension. Or il n'en est rien et elle doit redescendre jusqu'au plan physique. Pourquoi donc? La vraie raison, (sur laquelle les théosophistes n'insistent guère) en est que l'humanité n'est visible que sur ce plan. Dès lors ou bien l'humanité est visible, mais elle n'évolue pas car elle est sur le plan physique et elle y reste; ou bien elle évolue et donc quitte le plan physique; désormais elle n'est plus objet d'expérience et c'en est fait des merveilleuses descriptions de l'ascension humaine.

D'ailleurs la « Morale » humaine est, elle aussi, un leurre. Elle serait, nous dit-on, un ascétisme intellectuel. Avant d'être cela il faudrait d'abord qu'elle fût. Or elle n'est pas: car il lui manque les deux éléments sans lesquels croule la morale, à savoir la Loi et la Liberté. La Loi, en effet, la vraie, celle qui fonde la moralité, implique un caractère d'absolu; elle n'a donc pas de place dans un monde où tout évolue perpétuellement. Quant à la liberté, elle est incompatible avec le déterminisme matérialiste qui constitue le théosophisme; les mondes sont déterminés par ceux qui les précèdent (maya) et les hommes par leur « karma » grossi dans leurs existences successives et qui pèse lourdement sur eux. A cause de cela l'on s'explique très bien (car ce serait trop injuste!) qu'il ne puisse y avoir de sanction fâcheuse définitive et que la réin-

carnation soit un moyen universel d'acheminement vers une fin heureuse.

Cette « réincarnation » est-elle aussi juste que rassurante? Elle expliquerait, paraît-il, les énigmes de l'univers et l'inégalité des conditions, problèmes douloureux et jusqu'ici, nous assure-t-on, demeurés sans réponse. Voici la réponse théosophiste : il y a des riches et des pauvres, des misérables et des heureux, des justes et des vicieux, c'est qu'ils n'en sont point à la même étape. Les heureux et les justes ont plus « d'existences » que leurs confrères, mais ceux-ci auront leur tour. Aimable perspective ! mais qui ne résout rien. En effet ou bien à l'origine les personnes humaines sont égales, alors comment sont-elles devenues inégales si elles sont soumises à un déterminisme uniforme? ou bien, au moment de leur apparition, elles sont inégales et c'est le principe des choses qui est facteur d'inégalités. Nous ne sommes responsables ni de nos misères, ni de nos fautes.

Du moins tout est bien qui finit bien et un jour viendra où le « moi humain », quel qu'il soit, découvrira l'Univers en lui-même et se jugera identique à l'Ame du Monde? Quelle gloire ! Il reste à savoir comment un moi individuel peut, sans disparaître, s'identifier avec un moi universel, c'est-à-dire non individuel. Et l'on ne voit toujours pas comment tous ces « moi » seront infiniment heureux le jour où ils seront résorbés dans la « Super-Conscience » qui est la souveraine Inconscience.

En résumé identification de l'infini et du fini, de la cause et de l'effet, de l'esprit et de la matière ; morale fondée sur une loi et une liberté que rendent impossibles une évolution et un déterminisme absolus ; dans un monde où tout évolue, sauf que l'évolution est embrayée juste au moment où on la présente comme plus parfaite ; et cela jusqu'à la sublimation du Moi dans sa disparition, telle est la Doctrine que Mmes Blavatsky, Besant et consorts ont construite avec une imagination singulièrement féconde et, disons-le, un réel talent. Doctrine que M. Mæterlinck (ce qui ne l'empêche pas

de rester théosophe), déclare à juste titre être... « une négation sans bornes, un vide immense, une ignorance sans espoir. Oui, ce n'est que cela ».

Ce n'est que cela *du point de vue de la raison*, disent les théosophistes ; mais ce point de vue est secondaire et transitoire ; *secondaire* puisque la doctrine théosophiste s'appuie d'abord sur la « foi » aux Mahatmas ; *transitoire* puisqu'elle finira par s'épanouir au plein soleil de l' « intuition ». Quoi d'étonnant à ce que la période rationnelle se développe laborieusement dans l'obscurité du mystère?

Répondons d'abord que la contradiction n'est pas le mystère. Répondons ensuite que la « foi initiale » à la parole des Mahatmas est singulièrement imprudente. Nous savons ce qu'il faut penser de ces « phénomènes merveilleux » qu'on leur attribue et nous croyons qu'il n'est pas nécessaire d'être Mahatmas pour truquer des fenêtres et offrir des vases de fleurs aux naïfs de la trempe d'Olcott[1]. D'ailleurs, si les Mahatmas existent, ils sont les premiers évolués, donc logiquement les moins évolués et les plus inférieurs des êtres humains. Nous répondons enfin que la « connaissance intuitive », dernier mot de la destinée humaine, nous paraîtrait très consolante si elle nous procurait une béatitude consciente, mais puisque notre « moi » doit être annihilé, nous voilà refroidis. Il est vrai que les « initiés », comme Mme Besant, nous déclarent goûter les joies ineffables que leur procure l' « intuition ». Mais Mme B... l'avoue « ... l'expérience des uns ne peut être une preuve pour les autres ». Et, d'ailleurs, si elle aussi, même par compassion, est comme nous sur le plan physique, comment peut-elle goûter la joie des plans élevés?

Bref et, pour dire toute notre pensée, nous craignons que Mmes Blavatsky et Besant ne se soient monté la tête et que, en ajoutant foi aux élucubrations fantasmagoriques de leur imagination riche, mais délirante et farcie de notions plus ou moins métaphysiques, elles n'aient eu ainsi leurs apaisements.

1. *Rev. Apol.*, 1er mars 1922, p. 655.

Quoi qu'il en soit, théosophisme et spiritisme, que nous avons dû dissocier, se rejoignent soudain par leurs tendances profondes. L'un et l'autre font disparaître Dieu devant une humanité idéale. Le spiritisme en effet pratiquement ignore Dieu et n'a sérieusement affaire qu'avec les « désincarnés » qui sont des hommes en marche vers la sublimation de leur être. Le théosophisme n'est que l'épopée de ce « moi » humain s'identifiant au terme avec le « moi » divin. Ils sont tous les deux des « religions de l'Humanité » ou si l'on veut (et ceci s'applique surtout au théosophisme) des théories mystiques de l'Irréligion.

Conclusion

S'il en est ainsi, si le théosophisme n'est autre chose que l'Irréligion, c'est-à-dire le culte de l'Humanité divinisée, pourquoi l'Eglise a-t-elle pris la peine de le condamner par un décret spécial? Le christianisme, du fait de son existence, n'en est-il pas la meilleure condamnation? Et quel chrétien le rencontrant n'en aurait une horreur instinctive?

Cette objection oublie deux choses, et tout d'abord que le théosophisme a une doctrine exotérique qui se pare volontiers et hypocritement des formules chrétiennes. Elle oublie aussi qu'à côté des chrétiens vivant leur foi et qui, en effet, ont l'instinct surnaturel de l'erreur, il y a de nombreux baptisés, mal instruits de leur religion, fragiles et vite attirés par un mysticisme frauduleux, mais qui les soulève au-dessus d'eux-mêmes. Le théosophisme en effet a de vifs attraits. Fatiguées du froid matérialisme qui régna au milieu du XIX^e^ siècle, les âmes se sont tournées ardemment vers l'Invisible. Le théosophisme prend pitié de leur impatience, il prétend les mettre en contact *sans délai* avec Lui. Indulgent pour ce monde, il est rassurant sur les sanctions d'outre-tombe. L'avenir, assure-t-il, est nécessairement heureux pour tous et la soif de surnaturel bonheur qu'éprouve la misère humaine est enfin et à très bon compte étanchée en son cœur. Quelle tentation pour les âmes faibles! L'Eglise intervient alors.

Mais ici nouvelle objection : le mode de son intervention est-il heureux ou efficace? Les esprits, troubles et aventureux que vise la Congrégation, se soucient peu du Saint-Office et ne lisent guère les « *Acta Sanctae Sedis* »? Entre eux et l'Eglise il y a un abîme. Et n'est-il pas plus facile aux Congrégations Romaines de promulguer des décrets que d'atteindre les âmes? Assurément. Aussi bien n'est-ce pas par ses décrets que l'Eglise gouverne. Autorité vivante c'est par des organismes vivants, permanents ou transitoires, qu'elle agit ; ses décrets sont faits d'abord pour eux, pour éclairer et appliquer leur activité. Les fidèles ne liront pas les « *Acta* » ; mais, informés par le décret, les pasteurs prêcheront, les publicistes chrétiens écriront, les confesseurs avertiront et ainsi partie de très haut la vérité rejoindra les âmes et les guérira de leur fièvre.

Car théosophisme ou spiritisme sont des fièvres pour l'âme, génératrices de pernicieux mirages et de terribles illusions. Ils nous rappellent l'un et l'autre les hallucinantes fantasmagories qui, durant notre enfance, hantaient nos nuits enfiévrées. Epouvantés par de terrifiantes visions, nous nous sentions emportés en un remous d'effrayants tourbillons qui se développaient devant nous comme à l'infini. Soudain une main douce et caressante passait sur notre front brûlant et brusquement, émergeant de nos rêves, un sourire ému et maternel dissipait sans retour les angoissants fantômes.

Puissent les malheureux, qu'ont séduits les chimères théosophiques, se réveiller à la voix de l'Eglise, abattre les idoles que dressent à leurs yeux l'orgueil humain et l'Esprit d'erreur ; puis se retournant vers Dieu en un sursaut de tout leur être lui redire, avec le Divin Maître : « Notre Père qui êtes aux Cieux...! »

A. GIRARD.

Pourquoi la Foi ?

(*Suite*) [1]

Que la foi surnaturelle, tout en aiguillant les hommes vers leur Vie éternelle, soit ouvrière de progrès social, c'est ce que beaucoup d'historiens ont déjà démontré un certain nombre de fois...

Il est cependant quelques attardés qui le nient, et c'est pourquoi, afin de répondre d'une manière à peu près complète à notre question « Pourquoi la foi », et plus précisément « A quoi sert la foi », nous croyons devoir rappeler des choses que la plupart de nos lecteurs n'ignorent point. Nous voudrions écrire pour tous.

Pour apprécier avec justesse les merveilles d'ordre moral, accomplies dans la société humaine par la foi, il faut s'être fait une idée exacte des conditions dans lesquelles elle doit accomplir son œuvre. Il faut n'être plus un enfant et connaître l'homme tel qu'il est. La race que la foi doit faire revivre de la Vie d'en Haut est déchue. Les individus y sont moralement débilités ; s'ils obéissent aveuglément à tous leurs instincts, au lieu d'accomplir l'ordre comme le font les animaux sans raison, ils en sortent, ils font le mal. Ils tendent toujours, pour ce motif, à ériger le péché en une sorte d'inéluctable nécessité, et la société qu'ils forment, le monde, pour employer le terme que le Sauveur a lui-même consacré, est pour la sainteté que commande la foi un irréductible ennemi. Il ne faut pas oublier, par ailleurs, que l'auteur de tout désordre, après l'avoir semé sur la terre, travaille de toutes ses forces à l'aggraver. Qui oublie le mystère de Satan, ne comprendra jamais à fond l'énigme de l'existence humaine.

C'est contre tout cela que la foi doit lutter pour régénérer les hommes. Et ce combat, elle doit le mener avec les hommes mêmes qu'elle a charge de relever. Il lui faut les armer contre eux avant de les conduire à guer-

1. Voir *Revue*, n° du 15 mai 1923, p. 218.

royer contre le monde qui les entoure. Ceux mêmes que le Christ choisira pour collaborer de la manière la plus étroite à sa mission régénératrice, ceux qu'il revêtira de son sacerdoce, seront aussi exposés que les autres, s'ils cessent de coopérer à la grâce, à trahir, à quitter le combat, à pécher. Et parce que pour tomber ils auront abusé davantage que les autres des dons surnaturels, Dieu s'éloignera d'eux davantage, et leur chute, dans l'erreur ou dans l'esclavage des passions, sera plus profonde que celle d'aucun autre chrétien.

Comment, dans de pareilles conditions de combat, la foi serait-elle toujours victorieuse? Comment dans l'Eglise terrestre, qui n'est pas encore celle des élus, mais seulement celle des rachetés, des scandales ne se produiraient-ils pas ? Comment les milliers et les milliers de prêtres nécessaires à l'administration de la grâce sacramentelle, et contre lesquels doivent s'exercer de préférence, les violences de l'Enfer, ne seraient-ils pas les premiers atteints dans cette guerre sans merci?

Mais précisément, si malgré tant de difficultés traversées, tant d'obstacles à vaincre, l'Eglise, lentement, au sein de l'humanité dépravée, fait son œuvre ; si au milieu des siècles les plus corrompus elle engendre ses saints les plus héroïques ; si dès que ses vrais fidèles sont en nombre suffisant, elle couvre par eux le monde de ses bienfaits ; si la société tout entière, depuis que la foi chrétienne a été déposée en elle comme un irrésistible ferment, se transforme, surgit de l'abîme où le péché l'avait jetée et se dirige peu à peu vers les sommets que lui montre l'Evangile ; si grâce à la foi des cœurs chrétiens disséminés à travers tous les pays et toutes les races, l'abus inique de l'homme par l'homme cesse de génération en génération ; si l'esprit se délivre de la pesée de la chair et si l'homme devient chaque jour davantage l'*être* « raisonnable » que Dieu veut qu'il soit, si le sentiment de la fraternité qui nous unit tous dans le souvenir de la même origine et la certitude de la même destinée, combat inlassablement notre incorrigible égoïsme et conduit sans cesse, depuis

bientôt vingt siècles, des milliers d'hommes et de femmes à se sacrifier totalement au soulagement des souffrances d'autrui, si de toutes les misères que ce monde connaît il n'en est pas une seule à laquelle la foi chrétienne n'ait apporté un remède efficace, si elle engendre enfin des vertus dont elle seule, absolument seule, possède le secret : l'humilité, la chasteté, le détachement, l'oubli de soi, la joie de souffrir pour d'autres... comment ne pas reconnaître que « le printemps dans l'histoire du monde date du Vendredi Saint », selon le mot si juste de l'abbé Vignot, c'est-à-dire du jour où Celui qui a jeté sur notre sol la semence de la vraie Foi eut achevé son œuvre?

Un coup d'œil d'ensemble jeté sur l'histoire depuis la fondation du christianisme prouve bien qu'il en est ainsi.

A défaut de la lecture de Pline, de Suétone, de Tacite, une visite à Pompéi ou au musée spécial de Naples suffit à donner quelque idée de l'état moral du monde au moment où la foi lui fut prêchée. C'est un véritable bond qu'elle a fait accomplir à notre espèce. Aujourd'hui même, où l'ensemble des baptisés ne donne certes pas le spectacle des vertus héroïques pratiquées par la généralité des premiers chrétiens, il nous semble cependant appartenir à une autre race que celle qui habitait alors le monde. Une chose tout au moins nous distingue de la manière la plus certaine des peuples de l'antiquité païenne (elle nous distingue toujours de ceux qui ne connaissent pas encore l'Evangile) : lorsque nous tombons dans certains excès, nous en éprouvons de la honte. La conscience la moins sévère réprouve ces actes. Les peuples de la décadence romaine, au contraire, à en juger par les vestiges qu'ils nous ont laissés de leur civilisation, paraissent n'avoir plus distingué le bien du mal, — et il faut entendre ici par mal, ce que l'animal humain peut exécuter de plus infâme. Leur art étale au grand jour, avec une sorte de joie béate, presque candide — parfois il glorifie — les gestes les plus ignobles que puisse inspirer la folie passionnelle.

C'est dans ce milieu que la foi est née, qu'elle a fondé la virginité, inculqué aux hommes des habitudes de pudeur, enseigné et fait pratiquer le détachement, l'humilité, le renoncement, sources uniques de la véritable charité. C'est dans ce monde énervé, repu, sceptique, qu'elle a trouvé ses innombrables martyrs, et plus tard (car la société byzantine ne dut pas être beaucoup plus vertueuse que celle des premiers Césars), ses docteurs, ses anachorètes.

L'invasion barbare s'abat sur son œuvre à peine commencée et la compromet. Au bout de cinq siècles d'efforts, moines, évêques et saints ne paraissent avoir abouti qu'au monstrueux siècle de fer. C'est que l'Eglise, peu à peu, s'est laissé asservir par les princes, — et par quels princes! Mais dès qu'elle a reconquis sa liberté, l'on assiste, dans tous les domaines, intellectuel, social, politique, à cette éclosion qu'est le XIII^e^ siècle, un des plus grands dont l'histoire puisse faire mention, — il n'y a plus que les ignorants qui le contestent[1]. Avec des hommes encore à demi-barbares, dans un temps où la science commence à peine d'exister, la foi chrétienne pose les bases de la civilisation européenne. Tous les abus qui se produisent ensuite de la part du pouvoir et qui provoqueront le mécontentement populaire viendront de ce que l'orgueil des monarques aura brisé l'admirable cadre de république chrétienne, que la catholicité par la voix de ses chefs avait dressé.

Jamais, depuis cette époque, l'Eglise n'a joui d'une entière liberté d'action. Le pouvoir politique, après avoir refusé tout contrôle de sa part devient souvent son ennemi, et la société n'est sienne qu'à demi. A certaines époques, elle lui échappe tout à fait.

Cependant, si après la décadence doctrinale du quatorzième siècle, le retour aux idées et aux mœurs païennes des quinzième et seizième, et la décomposition sociale et politique qui s'en suivit; si après la révolte

1. On sait que l'américain James Walsh n'hésite pas à l'appeler *le plus grand* des siècles : « The thirteenth, Greates of centuries », New-York 1909.

luthérienne qui acheva de précipiter l'Europe dans un indiscernable chaos, nous avons eu, avec le dix-septième siècle, une époque d'ordre relatif et de beauté, on ne peut nier que la réforme de la chrétienté ne l'ait immédiatement précédée et que la foi du Concile de Trente n'ait dominé la plupart des esprits à qui cette époque doit sa grandeur incontestée.

Personne n'a jamais douté que le siècle suivant ait été en même temps irréligieux et libertin. Voltaire l'appelait — qu'on excuse ce mot — la « fiente » de l'humanité. Il baptisait ainsi son enfant... Mais l'historien consciencieux est obligé de constater que si beaucoup de membres du clergé participent à la corruption commune, c'est que la scandaleuse commende, la mainmise des princes et de leur politique sur l'organisation hiérarchique de l'Eglise, sévit à peu près partout et a infesté l'épiscopat et la prélature des mœurs qui règnent d'ordinaire dans les cours.

La Révolution n'est que le châtiment qu'appelait un tel état de choses. La foi, pour la plupart de ceux qui détiennent alors le pouvoir n'est qu'une façade menteuse, couvrant tous les désordres, autorisant tous les abus. Il est facile aux faux philosophes d'en inspirer au peuple le dégoût. Le peuple, en grande partie du moins, se détache, en effet, de ses croyances anciennes. Le culte chrétien en France est aboli. Le grand signe de la foi, le crucifix, doit disparaître de partout On tue en masse les prêtres et tous ceux qui donnent le moindre signe de « superstition ». Et l'on voit alors ce que peut devenir une nation quand elle a reçu le baptême et qu'elle le renie. Les excès du paganisme antique sont dépassés. La bête humaine haineuse, cruelle, inepte, s'acharne contre tout ce qu'elle rencontre de saint, de respectable, contre tout ce qui la dépasse. Elle se gorge de luxure et de sang versé. Elle ne songe à rien moins qu'à détruire tout ce que l'immense effort de dix-huit siècles de grâce chrétienne a commencé de construire, et elle semble un moment y avoir réussi.

Or, lorsqu'il s'agit de relever toutes ces ruines, lors-

que celui qui ne fut qu'un passant dans l'histoire, mais un passant de génie, entreprit de restaurer l'ordre dans son pays, à quelle puissance fit-il appel pour s'assurer le succès? Il rouvrit les églises, fit prier le peuple, et aux grands jours de la vie nationale — pria publiquement avec lui. Le vieux Credo répudié remit debout ce que la haine du christianisme avait renversé.

Pendant tout le dix-neuvième siècle, il a travaillé sans relâche. Ses ennemis l'ont combattu avec acharnement. Ce siècle n'est que l'histoire de la guerre nettement déclarée enfin par toute une partie de l'Europe baptisée, mais qui trouve trop exigeante la loi chrétienne, contre la foi toujours existante et qui continue d'opérer des merveilles dans les cœurs qui se livrent à elle avec loyauté.

On ne distingue plus entre christianisme et christianisme, entre celui de Rome et celui de Luther. On ne veut plus de christianisme du tout.

La foi lutte pied à pied. Elle arrache les âmes une à une aux ténèbres et au vice. Jamais elle n'a été si obstinément et si diversement persécutée. Elle aura connu, au cours de ces cent ans, tous les genres d'oppression. Ses prêtres ont été fusillés, ses religieux exilés ; les meilleurs de ses enfants traités en parias. Rien ne l'a empêchée d'enfanter des saints, de grands saints à miracles comme aux temps anciens et des œuvres innombrables, en France surtout où elle était cependant plus combattue qu'ailleurs. Le dix-neuvième siècle à lui seul a donné naissance à plus d'instituts religieux contemplatifs, actifs ou mixtes que les deux siècles qui l'ont précédé. Et il semble bien que ce magnifique effort soit à la veille de porter ses fruits. L'élite intellectuelle qui, en France tout au moins, tourne les yeux vers le Catholicisme n'obéit point, comme elle l'avait fait plusieurs fois déjà au cours de ces derniers cent ans à des raisons de sentiment, ni au fier besoin d'appui moral qu'éprouve toujours la conscience humaine quand elle sent baisser autour d'elle le niveau des âmes. C'est bien la foi, la foi intégrale, qui par la seule force de sa vérité convainc les esprits robus-

tes et réfléchis. On revient à elle parce qu'on va au fond des choses. La philosophie, que Kant semblait avoir tuée, ressuscite. La théologie rejoint ses antiques traditions. Réduite souvent en ces derniers temps par la controverse protestante à n'être plus qu'une histoire des doctrines chrétiennes, elle redevient une science approfondie de la foi. Prières liturgique, ascèse, mystique, passionnent l'élite dont nous parlons. C'est par ses racines les plus profondes que la foi se renouvelle, et c'est ce qui fait penser qu'un jour l'arbre tout entier reverdira.

Mais en attendant, l'irréligion produit dans la foule ignorante cette angoissante « indiscipline des mœurs » qui épuise notre race et la menace d'une fin presque immédiate. Il faut bien avouer que le fléau dont nous souffrons se manifeste à la suite de cinquante années de déchristianisation savante, obtenue par tous les moyens à la fois : les lois, la littérature, l'école ; et il suffit de lire les statistiques officielles pour constater que les rares populations où les mœurs soient encore conservées sont en majeure partie croyantes, tandis que les contrées à la fois riches et indifférentes au point de vue religieux sont aussi celles où la corruption s'étale avec le moins de retenue, où la famille se désagrège le plus vite et qui donnent au pays le plus petit nombre d'enfants.

Et tout ceci ne fait que justifier les remarques tant de fois citées depuis que Taine les a écrites : que la foi spécifiquement chrétienne « est la grande paire d'ailes indispensable pour soulever l'homme au-dessus de lui-même », que, « sitôt que ces ailes défaillent ou qu'on les casse, les mœurs publiques et privées se dégradent » et qu'enfin « le vieil Evangile est encore aujourd'hui le meilleur auxiliaire de l'instinct social[1] ».

« A quoi sert la foi? » nous étions-nous demandé.

La foi sert d'abord à faire entrer les âmes dans l'intimité de Dieu. Elle fonde la vraie religion, la religion surnaturelle. Elle rend l'homme capable de répondre

1. Taine. *Orig. de la France contempor.* Le Régime moderne : l'Eglise.

à sa vocation, de commencer dès la terre la vie éternelle, divine, pour laquelle il a été créé.

Par suite, la foi sert à faire pratiquer à l'homme des vertus que sans elle il ne saurait atteindre La foi engendre les saints. Elle seule a le pouvoir d'en enfanter. On ne trouve de saints que dans le catholicisme, la religion de la vraie foi. Toute autre religion, à moins que son *credo* ne se rapproche très étroitement du *credo* catholique, ne saurait former que des hommes de bien, au sens large du mot.

Et, enfin, toujours par voie de conséquence, en multipliant les saints, en répandant dans les âmes la vie d'en Haut, la foi sert à faire remonter au monde humain la pente qu'il tend toujours à descendre depuis la révolte primitive. Ce résultat, la foi ne l'obtient que très lentement, au prix d'une lutte acharnée contre l'Esprit du mal ; mais la victoire lui est assurée : deux sortes de faits le démontrent : seuls les peuples visités par la foi chrétienne sont engagés sur la route du progrès moral ; seules les générations croyantes s'efforcent généralement vers le bien, tandis que les époques sceptiques sont *toujours* et *volontairement* dépravées.

Voilà peut-être un certain nombre de services rendus à notre espèce, dès ce monde, par la foi. Ils ne sont pas les seuls : « Pietas ad omnia utilis est ». Nous n'avons rien dit du pouvoir qu'elle a de consoler les cœur affligés. C'est un lieu commun et, vu le plan de ce travail, nous n'avions pas à nous y attarder[1]. La question qui se posait pour nous était celle du lien qui existe entre la foi au mystère chrétien et notre moralité. Ce lien nous avons essayé de montrer qu'il doit exister et qu'en fait il existe. En deux mots: la foi aux mystères révélés, la vraie foi, donne accès en notre âme à la force de Dieu et appelle en nous, pour nous les faire pratiquer, ses propres vertus. C'est pourquoi elle possède le secret incommunicable de soulever l'hu-

1. Il faut bien avouer cependant que la joie procurée aux âmes par les certitudes supraterrestres est moralisante au premier chef. D'ordinaire, le croyant est courageux, actif ; l'incrédule, triste et déprimé, malgré tous les plaisirs qu'il se donne.

manité au-dessus d'elle-même, de la guérir des plaies que le péché lui a faites et de l'acheminer vers les sommets auxquels elle aspire et sur lesquels Celui qui l'a créée l'attend.

*
* *

Notre question « Pourquoi la foi? » pouvait avoir encore deux autres significations.

Pourquoi la foi dans les conditions où Dieu l'exige de nous, c'est-à-dire pourquoi Dieu nous fait-il parvenir la révélation de ses mystères par des intermédiaires? Il est vrai, les prophètes, le Christ, l'Eglise, avant de parler en son nom, nous donnent des preuves certaines de l'authenticité de leur mission. Mais nous devons ensuite croire à leur témoignage. Pourquoi? Pourquoi Dieu ne nous découvre-t-il pas à chacun, directement, ses secrets?

Et encore pourquoi aucun mystère n'offre-t-il pas les preuves directes de sa réalité? Par exemple, pourquoi Notre-Seigneur ne manifeste-t-il point sa présence dans les espèces consacrées (sauf des cas exceptionnels que l'Eglise qualifie elle-même de « miracles eucharistiques ») ? — Pourquoi surtout lorsque tel ou tel mystère devrait avoir des conséquences expérimentables, ces conséquences sont-elles empêchées de se produire, même au prix d'un prodige « plus grand que celui de l'acte créateur » ?

A toutes ces questions il faut répondre d'abord[1] que la foi doit rester libre.

1. C'est pour de multiples raisons que Dieu se sert d'intermédiaires dans la révélation de ses mystères. Nous ne donnons ici que la principale. Par ailleurs, un simple coup d'œil jeté sur le plan divin de notre création et de notre vocation surnaturelle en découvre tout de suite le caractère intentionnellement social. Avant de traiter avec l'homme en tant qu'individu, Dieu traite toujours avec la société humaine; et, s'il a des rapports directs avec chacune de nos personnes, ces rapports sont un supplément — que l'on me permette l'expression : nous sommes d'abord reliés à Lui les uns par les autres. On sait que l'Aréopagite va plus loin. Il hiérarchise tous les êtres créés, depuis les substances angéliques jusqu'aux natures les moins parfaites, et veut que l'action de Dieu, Créateur et Providence, se communique d'être à être. Les mystères de la Chute et de la Rédemption, c'est-à-dire de notre déchéance surnaturelle, par suite de la faute de notre premier chef, et de notre régénération par Jésus-Christ, notre chef définitif dans l'ordre de la

Elle fonde en nous la vie divine, et cette vie, sur la terre, ne doit pas s'imposer. Supposez que Dieu nous apparaisse et nous parle, ou que le mystère lui-même sous lequel il se cache — v. g. les signes sacramentels, — annoncent aux sens la réalité divine qu'ils contiennent : pratiquement la liberté de la foi est supprimée ; on ne peut plus ne pas croire.

Je sais bien qu'alors même que Dieu en personne se manifesterait à chaque homme d'une manière certaine et l'enseignerait individuellement, l'homme resterait libre, en principe, d'accepter cet enseignement, de croire. Mais le doute ici serait d'une telle absurdité qu'en fait il deviendrait impossible. Il en serait de même si chaque mystère, chaque sacrement, manifestait par des faits d'ordre physique l'existence de son contenu divin.

Pour que l'épreuve que nous devons subir ici-bas reste possible, pour que la coopération de l'homme à l'œuvre de sa divinisation demeure libre en réalité, il faut que la grâce de la foi qui pose les bases de cette œuvre ne soit à aucun moment, ni dans ses débuts, ni dans ses progrès, une grâce qui entraîne nécessairement notre adhésion. Il faut que les signes extérieurs qui accompagnent le mystère l'annoncent à la raison sans le lui imposer et qu'en toute vérité cette initiation à la vie divine qu'est la lumière révélée demeure ce que doit toujours être en nous la grâce du

grâce, sont particulièrement significatifs à cet égard, en ce qui concerne notre espèce. Et Dieu agit ainsi, apparemment, dans un dessein de miséricorde. Si nous étions seuls à exercer le sublime et terrible pouvoir que nous avons de nous sauver ou de nous perdre, nous serions, en droit, perdus sans rémission après une première faute. Il suffirait d'un seul péché — comme cela est arrivé pour les anges — pour nous arracher à Dieu à tout jamais. Tandis que, dans le plan que Dieu a adopté vis-à-vis de nous, si nous sommes portés au mal par une sorte d'atavisme qui diminue notre responsabilité, nous sommes poussés vers le bien par une puissance infiniment plus forte si nous savons nous livrer à elle : *Ubi abundavit delictum, superabundavit gratia* (Rom. v, 20). Si l'influence de la chute adamique en s'exerçant sur nous, nous incline au mal, la vertu sans limites de l'aide du Christ nous remplit d'une force supérieure à toute tentation, multiplie pour nous les chances de relèvement, nous place dans les conditions de salut les meilleures qui puissent nous être faites.

La grâce de la foi participe de ce caractère social de toute l'œuvre divine de notre salut.

salut : un influx divin qui ne nécessite point, qui sollicite sans contraindre et attend en définitive, pour obtenir sa fin, notre libre collaboration.

* * *

Ajouterons-nous une opinion personnelle? Les difficultés, les obscurités de la foi nous paraissent avoir une autre cause encore.

S. Thomas dit que le spectacle de l'humaine faiblesse suffit à suggérer l'idée du péché d'origine et des châtiments qu'il a attirés sur nous[1]. Ne faut-il pas attribuer, au moins en partie, à notre situation de déchus, la peine que nous coûte ce retour de nos âmes à la connaissance des mystères divins? Avant de livrer ses secrets aux déchus que nous sommes, l'infime Sainteté ne se doit-elle pas à Elle-même de s'entourer de réserve? Et n'est-il pas souverainement convenable que la Lumière éternelle, voulant tout de même habiter cette terre que le péché remplit, Elle s'y environne d'ombre et ne se livre, ne se montre qu'au fur et à mesure des efforts de purification accomplis pour la recevoir?

Cette impression se fortifie dès qu'on étudie dans l'espèce la faute dont nous portons le poids.

Quelque interprétation que l'on donne au récit de la chute dans la Genèse, à moins de ne lui accorder aucun sens, il faut retenir que le chef de l'espèce humaine, dans un acte de folie qui nous stupéfie, a pensé un moment que Dieu lui avait menti[2]. Entre l'affirmation du Créateur et une parole adverse qui flatte l'orgueil dans lequel il est déjà tombé sans doute, il préfère croire à cette dernière. Il commet un effroyable et incompréhensible péché contre la foi.

Or, toute l'œuvre rédemptrice n'est que la revanche victorieuse de Dieu sur le péché dont l'Ange tombé a contaminé la terre. Selon les images hardies de Bossuet, le mystère chrétien, considéré dans son ensem-

1. Contra Gentiles, l. IV, ch. LII.
2. Gen III, 3 et s.

ble, c'est « Dieu reprenant pour ainsi dire tous les pas du diable, lui renversant sur la tête toutes ses machines, repassant exactement sur tous les vestiges, et imprimant sa marque sur tous les endroits où il voit le caractère de son rival[1]. »

L'incrédulité du premier homme doit être réparée par la foi de ses descendants. Dieu se révèlera à notre race, malgré l'injure sans nom qu'il a reçue d'elle en son chef responsable, mais avec une sorte de réserve, d'une manière *plus mystérieuse*, *plus cachée*, qu'il ne l'aurait peut-être fait si la faute ne s'était pas produite : « Tu as douté de ma parole, semble-t-il dire à l'humanité, et par là tu t'es privée de ma vie que je t'avais donnée. Cette vie, je veux que tu l'aies. Je te la rendrai. Tu sauras mes secrets. Je te les dirai, et, par là, tu pourras, malgré tout, dès la terre, entrer dans mon intimité. Mais tu croiras ! Tu croiras au Dieu-Homme que je t'enverrai et qui se présentera à toi dans l'ignominie de son crucifiement. Tu croiras à l'Eglise miraculeuse, manifestement divine, mais par certains côtés, à certains moments de son histoire, si lamentablement humaine. Tu croiras à des sacrements muets, déconcertants ; c'est par eux que te parviendra la vie du ciel. Tu croiras à toutes ces choses cachées dont ma seule parole, accompagnée du miracle, t'apportera la certitude. Avant tout, ton intelligence m'adorera, en s'inclinant devant mon inamissible véracité. »

A notre avis, ce motif s'ajouterait aux autres pour expliquer comment, dans les choses de la foi, tout est hostie, espèces qui cachent, qui voilent tout en signifiant, qui ne disent rien aux indignes, mais qui annoncent aux âmes de bonne foi tout ce qu'elles ont besoin de savoir.

Aux yeux des lecteurs qui ne jouissent pas encore de la lumière d'en Haut, nous nous trouvons ici plus que jamais sur le terrain de l'hypothèse. Qu'ils patientent, nous allons bientôt le quitter.

1. Sermon sur la dévotion à la S. Vierge, pour le Jour du Scapulaire.

Ayant défini la nature et délimité la fonction de la foi dans notre vie surnaturelle, ayant montré par quel chemin cette GRACE arrive jusqu'à nous, il nous est facile de caractériser le genre de coopération qu'elle attend de nous pour atteindre son but, pour nous faire jouir de la lumière divine. Ayant dit comment Dieu *offre à l'homme* la foi, il nous reste à indiquer comment l'homme *accepte* cette offre, coopère à son action, COMMENT IL CROIT.

Rome, 11, via Po.

J. M. BERTHAU.
Prêtre de la miséricorde.

Une mission dans le Levant

Par Mgr GRENTE, Évêque du Mans

Il y a plusieurs mois déjà que nous aurions voulu écrire sur ce livre. Beaucoup des lecteurs de la *Revue* alléchés par les épisodes empruntés à ce récit, auront désiré savoir qu'ils pourraient désormais le lire dans toute son ampleur. Ils y trouveront le charme qu'on éprouve à suivre un ouvrage d'une belle tenue littéraire, dont tous les éléments, par leur valeur propre et leur enchaînement, contribuent à la beauté de l'ensemble. Les extraits qui ont paru dans la *Revue* ressemblaient à ces beaux tableaux qui, vus dans un Musée, font toujours regretter à l'artiste de ne pouvoir les contempler dans le cadre pour lequel ils avaient été conçus. Dans le livre paru en décembre dernier, ils gardent le charme qui résulte de leurs qualités intrinsèques; mais ils bénéficient en même temps du cadre magnifique dans lequel ils prennent la place qui leur convient.

Tous les lecteurs de la *Mission dans le Levant* seront de cet avis. Mais ceux-là éprouveront une joie particulière à lire ce volume qui, en en parcourant les pages, verront revivre à leurs yeux des sites qu'ils ont contemplés, entendront évoquer — avec combien d'à-propos et de justesse! — des impressions dont, même après de longues années, ils n'ont pas perdu le souvenir. Jérusalem! Bethléem! la Galilée, l'Egypte, la Syrie et le Liban, Smyrne et Athènes, Constantinople! Quand, en un sens ou un autre, on a parcouru ces lumineuses étapes, comme on est heureux de les suivre à nouveau sous la conduite d'un excellent guide!... Ce charme, je l'ai puissamment éprouvé. Mais, malgré moi, une comparaison s'est établie qui me couvrait de confusion. Lorsqu'en 1911-1912, en compagnie de celui qui est devenu mon collègue à l'Institut catholique[1], je faisais ce voyage, nous avions le sentiment de poursuivre une œuvre éminemment utile. Nous cherchions, dans les divers sites de l'Orient Biblique, des éléments d'information aussi nombreux et aussi précis que possible en vue d'une intelligence plus exacte de ces Livres Saints à l'étude

1. M. Tricot, depuis novembre dernier, professeur d'Ecriture Sainte (Nouveau Testament) à l'Institut Catholique de Paris.

desquels nous voulions consacrer notre vie en même temps que conquérir d'intelligents travailleurs. Au terme de nombreuses étapes, nous nous rendions le témoignage que nous avions bien rempli notre temps. Et pourtant, que nous étions loin de l'incessant labeur des membres illustres de la *Mission!*

Il ne nous appartient pas de décerner des louanges à des chefs d'Eglise. Le livre lui-même met en plein relief la part de chacun. Tous trois égaux par le zèle qu'ils ont déployé, par le labeur qu'ils ont fourni, ils ont apporté chacun à la réalisation de l'œuvre commune les dons personnels qui les caractérisent. Par sa seule présence, Mgr de Llobet a symbolisé, au regard des pays qu'il a traversés, la bravoure du soldat français; il a rappelé en même temps le besoin que le troupier, si souvent représenté comme léger et incrédule, éprouvait lui-même, aux heures difficiles, de recourir au dévouement de ses aumôniers. Mgr Grente a été l'orateur des grands jours. A Saint-Etienne de Jérusalem, sur les ruines de l'*Eléona* appelées à supporter bientôt les fondations d'une basilique du Sacré-Cœur, à Sainte-Catherine d'Alexandrie, à Saint-Louis, de Beyrouth, au Saint-Esprit, de Constantinople, à Bucarest, l'évêque du Mans rejoint pour célébrer les grandeurs de l'Eglise, et la splendeur de son dogme, le cortège des grands orateurs de l'antique Orient catholique; jamais, d'ailleurs, son patriotisme n'oublie de rappeler à ses auditoires ce que la France a fait et veut continuer de faire pour des chrétientés trop souvent opprimées par le fanatisme. Discours d'une tenue littéraire tout académique et d'une vigueur de foi toute pastorale!... Au milieu de ses deux illustres assistants, Son Eminence le Cardinal Dubois se donne sans mesure. Il préside d'innombrables cérémonies, des réceptions interminables, il visite tous ceux que sa parole peut consoler et encourager; toujours souriant, il se fait tout à tous, multipliant les discours pleins d'à-propos, — jusqu'à sept ou huit par jour — sans jamais compter avec la fatigue. On s'étonne autour de lui, on admire sa force de résistance, non sans se demander s'il ne dépasse pas la mesure. Beaucoup de lecteurs s'étonneront à leur tour; beaucoup,... mais aucun de ceux qui le voient à l'œuvre dans le laborieux ministère de la capitale.

Si les éminents prélats et ceux qui étaient venus de

France avec eux remplissaient un si laborieux programme, si les représentants de la France en Orient n'hésitaient pas à le leur proposer, c'est que les uns et les autres avaient conscience de la grandeur et de la sainteté des causes qu'ils voulaient servir. Deux cardinaux, S. E. le Card. Giustini et S. E. le Cardinal Bourne, étaient venus dire aux chrétiens d'Orient, aux catholiques en particulier, qu'ils pouvaient compter sur la protection de l'Italie et de l'Angleterre. N'était-il pas opportun que la protectrice séculaire des Lieux Saints donnât à son tour des assurances que, plus que toutes les autres, les chrétiens d'Orient seraient heureux de recueillir? Pareilles garanties n'étaient-elles pas d'une toute particulière opportunité après qu'en tant de manières défavorables et souvent discourtoises, on avait là-bas exploité nos discordes religieuses? Beaucoups de bons esprits le pensaient, et souvent, pendant notre séjour à Jérusalem, nous avions entendu dire que le prestige de la France catholique eût beaucoup gagné à ce que ses grands pèlerinages fussent présidés par d'éminents représentants de son Episcopat. L'accueil fait à la *Mission* prouve jusqu'à quel point ces réflexions étaient justes.

Les représentants de la France venaient, au nom du Gouvernement lui-même, — car, à partir de Toulon, la *Mission* avait un caractère nettement officiel, — dire la profonde gratitude du pays à tous ceux qui s'étaient, en tant de manières, dévoués au service de la patrie. Ils le méritaient bien: dures avaient été leurs épreuves au moment où la Turquie avait pris parti pour l'Allemagne; grands avaient été leurs labeurs quand, la tourmente passée, il leur avait fallu réparer tant de ruines, rétablir des œuvres qui avaient tant souffert. On s'imagine quel réconfort la visite des Evêques avait apporté en ces collèges, ces écoles primaires où l'on enseignait l'amour de la France, en ces maisons charitables où on la montrait s'apitoyant sur les misères humaines, en ces couvents cloîtrés où l'on voulait encore la servir en priant pour le progrès de son œuvre charitable et glorieuse.

D'eux-mêmes, ces témoignages avaient une valeur apologétique au regard de tous ceux qui, en dépit de leurs divergences en matière de religion, ont une foi commune au Dieu du ciel et un respect commun à l'égard de sa majesté. Parmi les nombreux souvenirs de

mon séjour en Orient, il en est un que je ne me rappelle jamais sans émotion. C'était au terme d'une journée de caravane, à une de ces heures où le campement rassemble plus intimement ceux que le voyage a réunis. Un vieil Arabe, d'un ton angoissé, nous fit cette question : « Père, est-il vrai qu'en France il y ait des hommes qui ne croient pas à Allah?... » Il était facile, en présence de ces croyants, d'utiliser contre notre pays les mesures de persécution édictées par tel premier ministre dont le nom semble aujourd'hui nous reporter à une ère préhistorique. Or ceux que le Gouvernement choisissait pour représenter la France, c'étaient un Cardinal, des évêques, des prêtres. La France n'était donc pas, n'était plus le pays athée que l'on disait!... Aussi bien les membres de la *Mission* ne négligèrent aucune occasion de rassurer les représentants de toutes les confessions religieuses, — catholique, orthodoxe, juives, musulmanes — sur les dispositions de notre pays au lendemain de la guerre, sur la foi qui régnait dans les masses profondes du peuple alors même qu'elles se montraient tièdes en leurs manifestations, sur l'esprit d'apostolat qui animait nos élites, sur le retour de la partie la plus brillante de notre jeunesse vers la religion des pères. Rendre pareils témoignages, ce n'était pas — comme ici ou là on voulut le prétendre, — faire œuvre de politique étroite; c'était revendiquer pour la France le privilège de se dévouer, à l'avenir comme par le passé, aux grandes causes que, par leurs fonctions mêmes, des Evêques ont mission de servir et de défendre.

Leur voyage laborieux servait d'une autre manière encore la grande cause de Dieu. Lorsqu'ils se prodiguaient au milieu du peuple chrétien, lorsqu'ils attiraient à eux les hommages enthousiastes des foules, lorsqu'ils revendiquaient pour leurs toutes les manifestations les plus éclatantes du dévouement et de la charité, ils donnaient, au regard des Musulmans toujours attentifs, le plus grand relief possible à la majesté de l'Eglise catholique. De cette Eglise ils signalaient pareillement la grandeur et la vitalité au regard des Orthodoxes. Tandis que les communautés schismatiques s'émiettent en se divisant en une multitude d'obédiences, l'Eglise catholique a seule le pouvoir de grouper, sous la houlette du pasteur universel, des fidèles de toute langue, de toute

région, de toute tribu; d'autre part, la fécondité spirituelle du célibat ecclésiastique rendait plus sensible, aux regards de beaucoup de prêtres d'Orient, l'impuissance apostolique à laquelle les condamne le souci de la famille.

*
* *

On pourrait signaler beaucoup d'autres aspects de l'œuvre que la *Mission française* a accomplie en Palestine, en Egypte, en Syrie, au Liban, à Smyrne, à Athènes, à Constantinople, dans les pays balkaniques, avec la préoccupation constante de servir l'Eglise et la France. Que le succès ait couronné tant d'efforts, personne n'en a douté; personne,... aucun de ceux-là même qui, représentant les intérêts catholiques de telles ou telles autres nations, se sont, un jour ou l'autre, montrés réservés ou même peu corrects.

Et tels sont les souvenirs que consacre le beau livre dont nos lecteurs ont eu la primeur. Et voilà pourquoi à ce livre il faut souhaiter beaucoup de lecteurs. Il faut lui en souhaiter surtout parmi les jeunes; et nous aimons à dire ces paroles à un moment où les directeurs de nos maisons d'éducation chrétienne se préoccupent de trouver des œuvres intéressantes pour récompenser leurs enfants les plus intelligents. Les congrégations si nombreuses qui comptent des maisons en Orient manqueraient à leur devoir si elles ne choisissaient ce moyen de révéler à leurs élèves le bien qui par elles s'opère là-bas. Les prêtres séculiers sont trop soucieux des intérêts de Dieu et de la France pour ne pas signaler à leurs disciples l'œuvre magnifique que la fille aînée de l'Eglise opère au milieu des populations infidèles et de celles qui ont rompu avec l'unité chrétienne. Répandre ce livre sera servir la cause des vocations religieuses. Ce sera aussi servir la cause de l'influence française au delà des mers; ce sera inspirer à beaucoup de jeunes gens qui ne savent quoi faire de leur vie, le désir de s'adonner à l'œuvre, si féconde en résultats, de la colonisation!

J. Touzard.

Chronique de Théologie

1. A. d'Alès, professeur à l'Institut Catholique de Paris, *La Théologie de Saint Cyprien*, in-8, XIV-432 pp., Paris, Beauchesne 1922.

Admirablement préparé à ce travail par ses études antérieures sur *La Théologie de Tertullien* (1905), *La Théologie de saint Hippolyte* (1906), *L'Edit de Calliste* (1914), le R. P. d'Alès nous donne dans ce volume une étude magistrale sur la théologie de saint Cyprien. Aucun théologien n'ignore les controverses soulevées par la doctrine du grand docteur africain. Le P. d'Alès les expose avec une maîtrise incomparable. Une brève analyse de son livre nous en montrera la valeur.

L'introduction (pp. v-XIV), contient une courte biographie de saint Cyprien, une nomenclature de ses œuvres d'après les divers catalogues, avec un tableau chronologique, et une appréciation intéressante sur le caractère de S Cyprien et son influence sur le développement de la théologie: « ...tout entier à la prière et à l'action, il n'a pas fait œuvre de penseur original, sinon dans la mesure restreinte qui lui parut répondre aux exigences de sa charge pastorale. Malgré cela, ou plutôt à cause de cela même, il exerça sur les générations chrétiennes une extraordinaire séduction... L'empreinte mise par Cyprien sur la théologie occidentale est si profonde qu'un second volume ne serait pas trop pour la dégager ». (pp. XI, XII).

Livre I, *Dieu et l'homme, fondements de la doctrine.* — Dans ce premier livre, moins important que les deux suivants, le P. d'Alès rassemble les vues de saint Cyprien sur Dieu, l'homme, la théologie fondamentale, l'Ecriture, la Tradition. Il constate que ses écrits « n'apportent à la métaphysique du dogme que peu de contributions originales, et que ces contributions ne sont pas toujours heureuses. Mais ils rendent incontestablement le son d'une grande âme ». (p. 1).

Sur la grâce: saint Cyprien connaît et décrit de différentes manières la vie de la grâce; il connaît le péché originel. Saint Augustin cite à ce sujet plusieurs textes

de lui et les oppose aux Pélagiens qui en faisaient un de leurs précurseurs.

Saint Cyprien admet comme autorités :

L'Ecriture, qui, d'après lui, a une autorité absolue. C'est dans les *Testimonia ad Quirinum* qu'il donne surtout ses vues sur l'Ecriture Sainte et c'est d'après cet ouvrage que le P. d'Alès fait une étude érudite du texte latin de la Bible africaine dont se servait saint Cyprien.

La Tradition. Saint Cyprien distingue très nettement, en théorie, entre la tradition divine et les traditions humaines; mais, pratiquement, il n'a pas de critère pour les distinguer. Il « admet comme divine la tradition qui se confond avec l'Ecriture. Hors de là il n'en veut connaître aucune qu'il ne passe au crible de sa raison. *Non est de consuetudine praescribendum, sed ratione vincendum.* Principe absolu, posé par lui dans la question baptismale » et qui l'engagea dans une impasse. (p. 76.)

L'Inspiration privée. Saint Cyprien se fie beaucoup à son inspiration privée, aux communications surnaturelles qu'il a reçues. Il parle souvent de visions, d'apparitions. Cela devait mal le disposer à accepter l'autorité extérieure de l'Eglise; on le verra dans la controverse baptismale.

Livre II, *L'Eglise.*

C'est le livre principal; la théologie de saint Cyprien est intéressante surtout comme ecclésiologie.

1. Etat de la question. — Le point délicat est la question des relations de saint Cyprien avec le Saint-Siège. Il est exploité par les catholiques romains pour son attachement au principe de l'unité ecclésiastique; par les anglicans pour son « épiscopalisme ». Au Concile du Vatican, on le cite pour et contre l'infaillibilité.

Le traité capital en la matière est le *De catholicae Ecclesiae unitate.* Il faut étudier aussi la correspondance de saint Cyprien avec Rome.

2. Le *De catholicae Ecclesiae unitate.* Le P. d'Alès analyse d'abord ce traité dans son ensemble; puis il discute d'une manière fort érudite le texte du chapitre 4 (opinions de Koch, Batiffol, Dom Chapman). P. 125 il se sépare de Batiffol (*Le catholicisme de S. Augustin*, p. 102) sur le sens à donner à *Ecclesia principalis.* Voir l'Appendice II.

3. La correspondance de Cyprien avec Rome. Dans sa correspondance avec le Pape Corneille (avec lequel il n'a

pas eu de conflit), il se comporte plutôt en collègue qu'en subalterne. Sommation hardie au Pape Etienne, mais qui est aussi un témoignage de l'importance qu'il reconnaît au siège romain. « Après avoir rendu d'éloquents hommages à la foi indéfectible de l'Eglise romaine, après avoir même, chose plus considérable, reconnu la constitution monarchique de l'Eglise fondée sur Pierre, il se dérobe devant les conséquences. C'est exactement là que la faille s'est produite ». (p. 200.)

Il discute non seulement la décision disciplinaire du Pape, mais n'en admet pas les considérants doctrinaux, disant que la tradition à laquelle en appelle le Pape Etienne est mal établie et injustifiée.

Le P. d'Alès pense qu'il n'y a pas eu évolution dans les idées de saint Cyprien; dès le début sa conception de l'Eglise était arrêtée: ce sont les circonstances qui en ont montré le déficit.

4. Conclusions. Elles sont formulées dans les pages 210 à 223; ce sont les pages essentielles du livre:

a) L'Eglise catholique. Saint Cyprien est le premier théoricien de la catholicité. L'Eglise universelle est pour lui « un organisme surnaturel desservi par un système de vaisseaux vivants que sont les évêques ». (p. 214.) Mais cela veut-il dire que l'influx vital vient des évêques à l'exclusion du chef, ce qui serait l'épiscopalisme?

b) Le collège épiscopal uni est une autorité à laquelle saint Cyprien attache beaucoup d'importance. Mais pour maintenir l'unité dans l'épiscopat, il compte trop sur la bonne volonté des pasteurs aidée par la grâce de l'Esprit-Saint. « L'illusion généreuse qui lui faisait escompter au bénéfice de l'unité ecclésiastique la convergence spontanée des esprits et des volontés frappait de stérilité ses vues théoriques sur le fondement unique de l'Eglise. A mi-côte entre la monarchie pontificale et l'épiscopalisme pur, il s'arrêtait à un dualisme qui n'était pas viable ». (p. 215.)

c) Le successeur de Pierre. Sa doctrine sur le pouvoir de l'évêque de Rome ne varie pas; dès le début elle se montre, bien qu'il n'y ait pas d'occasion de heurt, comme il y en aura plus tard dans la controverse baptismale. «Non seulement en matière de discipline il revendique une large autonomie, mais en matière de dogme il oppose à la tradition authentiquée par l'évêque de Rome la raison déduite par lui-même et ses évêques ». (p. 219.)

Il reconnaît au pape une vraie primauté de juridiction, mais ne se rend pas compte de la portée effective de cette primauté; il est en erreur théorique: « la pratique n'est incohérente que parce que l'intelligence elle-même a erré ». (p. 221.) Le jugement de saint Augustin sur ce point n'a pas besoin d'être réformé (p. 223).

Livre III, *Les Sacrements.* — Saint Cyprien donne le nom de *sacramentum* au baptême, à la confirmation, à l'Eucharistie. Il décrit les rites de la pénitence, de l'ordre, du mariage, mais ne mentionne pas l'extrême-onction.

Sur le baptême, il y a peu de chose. Pour la question du baptême des hérétiques, le P. d'Alès renvoie à son article du Dictionnaire d'Apologétique.

La confirmation est formellement distinguée du baptême.

L'Eucharistie. Sa doctrine eucharistique est « non pas achevée, mais cohérente ». (p. 248.) Pour le sacrifice, il invoque Malach. I, 10, 11; Gen. 14. Il est opposé aux Aquariens. La doctrine eucharistique de Cyprien procède de celle des Apôtres; elle marque un progrès décisif dans la question du sacrifice. Quant au sacrement, saint Cyprien a des textes d'un réalisme indéniable, mais il ne perd pas de vue le sens spirituel; sur ce point, sa doctrine est identique à celle de Tertullien. (Cf. p. 268, sq.).

La pénitence. Cyprien énumère comme éléments de la pénitence la confession (confession privée, p. 273); la satisfaction, l'imposition des mains, différente de l'imposition *ad accipiendum Spiritum Sanctum* (p. 280, sq.). Pour la question des *lapsi*, le P. d'Alès renvoie au chapitre X de *L'Edit de Callixte;* il ne modifie pas ce qu'il y a dit.

L'ordre est administré par l'imposition des mains. Cyprien n'a pas l'idée d'un caractère indélébile, pas plus que pour le baptême.

Il n'a que des allusions rapides au mariage.

Le livre IV, *La Vie chrétienne,* a un intérêt historique et moral, mais il n'y a rien à noter au point de vue dogmatique.

Trois *index* très utiles terminent cet ouvrage qui pour les théologiens et les historiens du dogme est un instrument de travail de premier ordre.

2. J. H. Kardinal Newman, *Christentum*, ein Aufbau. Aus seinen Werken zusammengestellt und eingeleitet von

Erich Przywara S. I., Uebertragen von Otto Karrer S. I. 5 in-12, Herder 1922.

Reconstituer la pensée théologique et ascétique de Newman, en faire pour ainsi dire la Somme, tel est le but principal que l'auteur se propose dans ces huit élégants petits volumes. Entreprise difficile; car s'il y a une pensée qui a évolué, c'est bien celle du célèbre converti. De plus, Newman est plus artiste que logicien, philosophe intuitif plutôt que dialecticien, plus redevable aux Pères et à Platon qu'aux Scolastiques et à Aristote.

Le P. Przywara s'efforce d'arrêter l'expression définitive de cette pensée essentiellement en marche, de la venger des interprétations erronées. Travail nécessaire, car on a abusé des écrits de Newman pour desservir l'Eglise Romaine, cette « Sainte Eglise » que Newman a tant aimée. On a vu en lui le père du modernisme et de l'apologétique immanentiste, parce qu'on l'a mal compris, ou étudié seulement dans une phase de son développement.

Le résultat des recherches du Père est condensé dans le quatrième volume, introduction à tout l'ouvrage qui est le commentaire du texte même de Newman. C'est à ce volume que nous nous arrêterons surtout; les sept autres ne renferment que les pièces justificatives des thèses de l'auteur, morceaux choisis caractéristiques de la manière de Newman, les plus belles pages de son œuvre.

Ce quatrième volume est donc logiquement le premier de la collection. Il débute par une étude de l'âme même de Newman; on contemple l'arbre avant de juger de son fruit. Cette monographie publiée déjà en mars 1921 dans la revue *Seele*, nous révèle cette âme si priante, si unie à Dieu, en constante communication avec l'invisible réalité, le Dieu infiniment transcendant. Newman le sait si loin de sa petitesse, et si près, cependant, dans le Christ Jésus! Cette âme profondément éprise de Dieu, remplie de Dieu, n'a plus de place pour le monde. Il se dégage des écrits de Newman la conviction arrêtée du *vanitas vanitatum*. Il préfère la résignation paisible à l'espoir « sanguin » du succès actuel. Il croit que cette vertu convient davantage à l'homme déchu, qu'elle est plus salutaire à son cœur et qu'elle est la marque distinctive des grands serviteurs de Dieu. Non pas qu'il prône une attente paresseuse et indolente d'un monde meilleur; non, il est réformateur, il est travailleur ar-

dent. Mais le réformateur sait qu'il n'extirpera pas le péché, le savant reste indifférent à ses propres succès. Autour de ce cœur si chaud, il y a comme une atmosphère froide: la conviction et la perspective d'une prochaine séparation. Voilà le portrait de Newman esquissé par le P. Przywara.

La seconde partie du volume, de beaucoup la plus considérable, fait l'inventaire des principes théologiques du cardinal; elle explique la position prise par lui dans les luttes de son temps. Quand la pensée de Newman a évolué, le P. Przywara s'en tient à l'expression qui est la dernière en date. Quand elle a dû se défendre contre deux systèmes opposés, il corrige ce qu'elle peut avoir d'un peu forcé d'un côté en la confrontant avec l'expression qu'elle prend de l'autre. Enfin l'auteur tient grand compte des influences subies par Newman et de sa mentalité religieuse. En suivant ces principes, il a des chances de réussir.

Si Newman a été critiqué, mal interprété, c'est peut-être surtout dans la question des préambules de la foi. Est-ce parce qu'il a évolué sur ce point? Est-ce parce qu'il a mis en relief plus que d'autres l'aspect subjectif de la question? Quoi qu'il en soit, Newman admet le miracle comme preuve de la révélation divine. Sans doute, on trouvera des phrases comme celle-ci: « Le miracle n'a jamais converti une âme qui n'était pas prête a recevoir la foi ». Mais cette affirmation ne va pas contre la force démonstrative du miracle.

Newman reconnaît un critère personnel, subjectif, de la vérité du christianisme. Cependant, sa valeur démonstrative ne lui vient pas de l'expérience religieuse, ni de la consolation intérieure, mais de la perception du miracle moral, qu'est l'Eglise, de la constatation des voies de Dieu dans la direction de son Eglise. Qu'on ne dise donc pas que l'expérience religieuse seule est pour Newman un motif de crédibilité, que son apologétique est moderniste.

Encore moins a-t-on le droit d'attribuer à Newman la fameuse distinction entre historien et croyant, l'historien brûlant ce qu'il adore comme croyant. Jamais il n'a admis que le fait historique se métamorphose en fait surnaturel dans la conscience de l'historien croyant. Sa doctrine est celle-ci: Derrière l'action des causes secondes, cherchez l'influence de la cause première qui se cache,

reconnaissez le côté divin des choses. Exclure ce côté divin, qui est une réalité objective serait partialité anti-scientifique.

Newman n'est pas davantage l'apôtre d'une religion du cœur, du sentiment, qui ferait fi du Credo.

On découvre malaisément la pensée vraie d'un auteur dans ses ouvrages polémiques. Facilement, dans l'ardeur de la lutte, elle frôle le paradoxe ou même l'erreur. Newman a défendu la théorie traditionnelle de la foi et de l'acte de foi contre deux écoles opposées, les rationalistes et les pragmatistes. Contre les premiers, il montre que les motifs de crédibilité ne commandent pas l'assentiment de la foi avec l'irrésistible évidence d'une démonstration géométrique; que l'acte de foi est libre; que les motifs ne produisent l'acte de foi que par l'intermédiaire de la volonté. C'est pour cela qu'il faut faire la vérité, l'aimer, avant de pouvoir la trouver intellectuellement. Cette bonne volonté requise pour arriver à la foi est une nécessité psychologique; elle est faite du désir de la foi, de l'inclination vers elle.

Contre les pragmatistes, il défend avec énergie les préambules et la rationabilité de la foi. Croire n'est ni sentir, ni expérimenter; c'est un acte intellectuel. Une religion qui se contenterait de l'expérience religieuse, du sentiment, ne serait que rêverie. Etre chrétien, c'est croire; croire, c'est admettre un enseignement, des dogmes; tout cela est affaire de l'intelligence.

Newman garde le juste milieu entre le rationalisme pour lequel croire est savoir scientifiquement, et le pragmatisme moderniste pour lequel croire est sentir, expérimenter. Pour lui, l'acte de foi n'est pas la conclusion inéluctable d'un syllogisme, mais une adhésion de l'intelligence commandée par la volonté; adhésion à une vérité révelée, à un dogme, à un enseignement par obéissance intellectuelle envers Dieu; acceptation d'un enseignement non pas parce que l'intelligence en perçoit la vérité intrinsèque, mais parce que la vérité infaillible le propose à notre intelligence.

Le P. Przywara sent la nécessité d'insister sur ce point, particulièrement délicat dans le système de Newman; voici qu'elle serait dans la théorie newmanienne la genèse de l'acte de foi: La conclusion du syllogisme de foi n'est pas: je crois, mais: je peux et je dois croire. L'acte suivant: je veux croire, peut suivre ou non, selon les

dispositions personnelles du sujet. Alors seulement vient la décision de la volonté : je veux croire ; et enfin l'adhésion de l'intelligence : je crois. Reconnaître qu'il est raisonnable, qu'il est nécessaire d'agir n'est pas encore agir ; de même reconnaître l'obligation de la foi n'est pas encore croire.

Nous pouvons faire le même chemin à rebours, nous retrouvons les mêmes éléments : je crois à la révélation parce que Dieu est la vérité même ; je crois parce que je veux croire, et je veux croire parce que c'est raisonnable et moral ; je juge que je dois croire parce que j'ai des preuves certaines que Dieu est véridique et qu'il a révélé ce qui est proposé à ma foi.

C'est, on le voit, la doctrine classique telle qu'on la rencontre dans la plupart des manuels théologiques. Pour montrer qu'elle est aussi celle de Newman, l'auteur a recueilli dans le troisième volume un grand nombre de textes tirés des différents ouvrages du cardinal et qui semblent bien rendre ce son de cloche.

La théorie de Newman est la même dans la question de l'existence de Dieu. La connaissance pratique de Dieu, c'est-à-dire la reconnaissance de sa volonté souveraine et de nos devoirs envers lui, n'est pas le résultat d'un syllogisme, ni d'une démonstration scientifique qui s'impose avec l'évidence fulgurante d'une expérience de laboratoire. La notion de l'être « a se », de l'être infini, vient de la notion d'être « ab alio », de l'être limité. Plus on expérimente sa propre dépendance, l'insuffisance radicale de tout ce qui nous entoure, plus s'impose l'idée d'un Dieu indépendant, infini.

Pratiquement, l'homme ordinaire ne se démontre pas Dieu ; il y croit naturellement ; l'idée ne lui vient même pas d'en douter. Dieu s'impose à l'homme pour peu qu'il veuille tenir compte des lumières de son esprit et du témoignage de l'humanité. L'expérience de la vie humaine devient facilement connaissance vivante de Dieu, qui s'achève dans la prière.

Ce qui guide l'homme dans cette marche vers Dieu, c'est la voix de sa conscience qui promulgue une loi : Il y a donc un législateur, un juge, un rémunérateur, car la voix de la conscience approuve ou blâme suivant les cas.

On le voit, le point de départ pour arriver à la connaissance de Dieu n'est pas un sentiment ; c'est la cons-

cience envisagée comme un phénomène qui ne trouve son explication que dans l'existence d'un législateur transcendant. La conscience n'est pas la preuve, mais elle conduit aux preuves de l'existence de Dieu.

Nous sommes donc loin de l'agnosticisme et de l'immanentisme. Il n'y a de subjectif dans cette théorie que le point de départ : l'insuffisance radicale de notre être, et la voix de la conscience, qui ne trouvent leur explication qu'en Dieu.

Mais la science de Dieu, tant la théodicée que la théologie, est pour Newman une vraie science ; l'exclure d'une université, qui doit embrasser l'ensemble du savoir humain, revient à nier le caractère scientifique de la théologie ou à détruire l'idée même d'université.

Toutefois, comme dans la genèse de l'acte de foi, la volonté joue un rôle dans la démonstration de l'existence de Dieu. Newman admet que les preuves sont suffisantes *de jure*, mais en pratique elles ne font d'un incrédule un croyant que si la bonne volonté intervient et, en toute humilité se soumet à Dieu et obéit à la voix de la conscience.

Après avoir longuement étudié ce point délicat dans le système newmanien, le P. Przywara continue l'inventaire des principes fondamentaux de l'œuvre. Il faut goûter les vérités révélées, les vivre, les approfondir, en tirer les conclusions : c'est la condition du développement subjectif de la foi ; de cette manière seulement elle peut gagner en intensité et en extension.

Le développement objectif n'est que l'évolution des dogmes au sens catholique du mot. Newman se montre ici disciple surtout de l'école d'Alexandrie, mais aussi de saint Thomas ; de même dans sa belle doctrine du Christ-Médiateur, du corps mystique, de l'inhabitation de Dieu en nous. Nous touchons ici aux fondements de la vie spirituelle du grand Cardinal.

Il serait intéressant aussi et très actuel, de faire la somme de son enseignement ascétique et mystique. Nous ne suivrons pas l'auteur dans cette partie de son ouvrage d'ailleurs inachevée et qui aurait besoin d'être poussée davantage. Notons cependant un des aspects de cette spiritualité. Le problème, d'après Newman, est de trouver le juste milieu entre deux extrêmes, de concilier deux états d'âmes qui semblent s'exclure, dans nos rapports avec Dieu, avec le prochain, avec nous-mêmes.

Avec Dieu, abandon intime, confiant en celui qui peut seul remplir notre cœur; éviter cependant toute familiarité déplacée à l'égard de la Majesté divine. Il faut s'en remettre complètement à sa très sainte volonté, à sa justice sévère, sans perdre la confiance en sa miséricorde. Abandon sans limite à la grâce de celui qui opère tout, et cependant travail personnel infatigable. Ne voir que Lui, l'Invisible, soupirer après la vision face à face, et cependant rester et travailler dans ce monde visible aussi longtemps qu'il lui plaira.

Avec le prochain: Affection chaude et personnelle pour tous les hommes, mais n'aimer qu'en Dieu; union intime et pure, et en même temps séparation austère; charité dévouée et active, mais acceptation de la solitude profonde si Dieu nous y appelle; dévouement, oui, mais garde prudente de sa liberté et de sa personnalité; des œuvres, oui encore, et cependant disparaître pour laisser grandir les autres.

Avec soi-même: Tendre vers une pureté de plus en plus grande, avec la conviction toujours plus profonde qu'on est pécheur; mourir au monde et à la chair, mais sans tristesse, avec joie, à la vue des œuvres de Dieu. Cheminer vers le ciel, sans mépris orgueilleux pour la terre, s'absorber en Dieu et rester homme comme les autres; maîtrise parfaite de soi-même, tout en étant simple comme un enfant.

Donc tenir le juste milieu, ni trop à gauche ni trop à droite, sans cela erreur et illusion. Mais comment trouver ce juste milieu? Il faut prier, appeler, crier sa misère jusqu'à ce que la voix du guide d'en haut réponde: *ecce venio.*

Telle est dans les grandes lignes la marche des idées dans le quatrième volume de la collection. Les autres en contiennent les pièces justificatives, pages réconfortantes à lire. Les trois premiers volumes sont groupés sous le titre: Chemin vers le Christianisme; les deux derniers — le septième et le huitième n'ont pas encore paru — décriront le chemin dans le christianisme; ils feront surtout connaître l'œuvre ascétique de Newman.

La traduction des passages cités est due au P Karrer, avantageusement connu par sa *Vie de Saint François de Borgia.* Le traducteur a voulu conserver dans la phrase allemande la construction et l'expression anglaise; la clarté n'y a pas gagné. Un souffle poétique un peu jeune

peut-être anime les introductions. Trop de notes et de parenthèses encombrent le texte, du quatrième volume surtout, et en rendent la lecture parfois un peu pénible. Petits défauts qui n'empêchent pas ces pages d'être réconfortantes pour le cœur et l'esprit, et la noble ambition des auteurs de venger la mémoire de Newman n'aura pas été inutile.

3 *Initiation Thomiste*, par le R. P. Thomas Pègues, O. P., in-12, 418 pages, prix 8 fr. Librairie Saint Thomas d'Aquin, Saint-Maximin (Var); Toulouse, Privat; Paris, Téqui.

Voici le jugement de *La Croix de Paris* sur ce livre: « En un volume à la portée de l'élite, même dans le grand public, le R. P. Pègues a condensé tout ce qui concerne le haut enseignement philosophique et théologique de l'Eglise Catholique, résumé ou concentré en la personne et l'œuvre de son plus grand docteur, Saint Thomas d'Aquin. On trouve, en ces 400 pages, la moelle substantielle de ce qui touche à l'*Histoire de la philosophie antique* venue avant Saint Thomas, à l'*Ecriture Sainte*, à la *Patrologie*, à l'*Eglise*, en fonction du génie de Saint Thomas; à sa doctrine philosophique, apologétique, théologique, scripturaire, et même liturgique; à l'histoire de la philosophie antiscolastique; aux diverses écoles opposées à la pure doctrine thomiste; et enfin à tous les grands noms qui ont vécu ou vivent dans la pensée de Thomas d'Aquin.

Tous ceux-là donc qui s'intéressent au haut enseignement de l'Eglise Catholique résumé ou concentré en la personne et l'œuvre de Thomas d'Aquin, auront, dans le nouveau livre du R. P. Pègues, un manuel idéal, qui les renseignera avec une compétence et une perfection hors pair... »

Je l'avoue: Ayant lu ce dithyrambe, je n'avais plus guère envie de lire le livre. Le R. P. Pègues lui-même a dû être gêné d'un éloge qui dépasse manifestement la mesure. J'ai passé outre à mes répugnances; j'ai lu le volume et je ne le regrette pas.

Il est vrai, il y a beaucoup de choses dans l'*Initiation Thomiste*: l'histoire de la philosophie et de la théologie avant et après Saint Thomas, la Patrologie, l'Ecriture-Sainte, Saint Thomas, les Thomistes et les Antithomistes, etc., etc.. Tout cela en 418 pages in-12! N'est-ce pas un peu trop?

Un pareil livre peut évidemment rendre quelques services, mais il risque de donner des idées fausses sur bien des points. La matière embrassée est trop vaste, les nuances manquent, bien des problèmes importants sont à peine indiqués. Or, les nuances sont de rigueur dans un livre qui, à chaque page, touche aux questions les plus délicates. Le Révérend Père nous permettra de signaler aux lecteurs de la *Revue Apologétique* quelques inexactitudes ou exagérations.

P. 83, 84, l'auteur écrit que Saint Thomas « a condensé en trois ou quatre chapitres, au début de la *Somme contre les Gentils* et dans la première question de la *Somme théologique*, comme tout le traité de la Révélation et de l'Eglise et des lieux théologiques. Et même aujourd'hui ces quelques pages suffisent... Celui qui vit dans la *Somme théologique* connaît toutes les vérités, qu'il s'agisse des vérités d'ordre naturel et rationnel, ou qu'il s'agisse des vérités d'ordre surnaturel et de foi. Il les connaît toutes, communiquant entre elles, et loin de se nuire ou de se combattre et de s'exclure, s'appelant, au contraire, les unes les autres et ne formant qu'un seul ordre transcendant où règne la plus parfaite harmonie ».

Ces quelques lignes rappellent un passage du R. P. Pègues, dans la *Revue Thomiste*, 1918, p. 17, que nous croyons utile de mettre sous les yeux de nos lecteurs : « Qui possède les écrits de Saint Thomas d'Aquin, écrits dont la Somme théologique est le résumé parfait, possède en leur intégrité absolue et en leur pureté sans ombre, toutes les vérités communiquées par Dieu aux hommes. Nul n'a mieux pénétré que lui la moelle des Ecritures, ni écouté avec plus de respect le témoignage de la Tradition. D'autres docteurs ont pu appuyer sur tel point, sur telle vérité de l'ordre révélé. Il n'en est pas dont les écrits reproduisent toutes ces vérités dans leur détail et leur ensemble, avec la même perfection que ceux de Thomas d'Aquin. Tout ce qui, même du plus loin, ou dans leurs ramifications dernières, intéresse la foi et les mœurs, a été cueilli par lui dans l'Ecriture et la Tradition, et inséré dans son œuvre.

En même temps que toute la foi, c'est aussi toute la raison que nous trouvons dans l'œuvre de Thomas d'Aquin. Non pas, sans doute, que toutes les déductions possibles à la raison humaine et dans tous les ordres aient été faits par lui. Ceci ne relèvera jamais d'aucun

génie humain, pris en particulier sur cette terre. Mais tous les sommets de la raison humaine, si l'on peut s'exprimer ainsi, et toutes les déductions immédiates qui intéressent cette raison dans tous les ordres de son activité, qu'il s'agisse de l'ordre de la spéculation ou de l'ordre de la pratique, tout cela se trouve dans l'œuvre de Thomas d'Aquin avec une perfection absolue... »

Eh bien franchement non, toute la foi et toute la raison ne se trouvent pas dans Saint Thomas. Ces exagération font le plus grand tort à la cause qu'on veut défendre.

Dans les pages qu'il consacre au libre arbitre et aux controverses *de auxiliis*, pages fort calmes et courtoises, nous nous plaisons à le reconnaître, l'auteur soutient évidemment que le bannesianisme est la pure doctrine de Saint Thomas (p. 376). Il y a des Thomistes qui ne sont pas de cet avis. Qu'il me permette aussi de lui faire remarquer en passant que sa formule de la page 377 n'est pas bannesienne; elle pourrait être signée par le plus pur moliniste; la voici: « *même si Dieu* incline *la volonté à vouloir tel objet déterminé, il n'en demeure pas moins que la volonté le voudra librement, si cet objet est un bien particulier et fini...* » Molina admet que Dieu incline la volonté libre, mais non qu'il la prédétermine. P. 343, le R. Père est un peu sévère pour Scot. D'autres doctrines que les siennes ressemblent à certaines thèses de Wicleff. Il y a des manières d'entendre la prédétermination qui rappellent singulièrement les formules de Bradwardin, et l'on sait, que celui-ci n'a pas été sans influence sur Wicleff.

P. 347 et suivantes, le R. P. Pégues parle de l'attitude de la Compagnie de Jésus en face du Thomisme et des directions données par l'Eglise en cette matière.

Le sujet n'est pas nouveau; mais le R. P. Pègues le traite avec une modération dans les termes qui marque un progrès sérieux sur plusieurs de ses devanciers; nous lui en sommes reconnaissants. Cependant, sa doctrine est encore bien rigide. On peut en juger par les quelques extraits que voici: « *Le verdict de l'Eglise.* Aussi bien *la question de l'option entre la pensée intégrale de saint Thomas, dans l'ordre de la philosophie rationnelle et de la théologie scolastique, et les transformations de Suarez, se trouve-t-elle désormais réglée par l'Eglise. Ce n'est point Suarez que l'Eglise a choisi comme son doc-*

teur officiel, imposé par elle dans son nouveau Code, à tous ses professeurs de philosophie et de théologie; c'est saint Thomas, et lui seul, qu'elle a été prendre, en plein treizième siècle, pour en faire son Maître de doctrine au vingtième siècle. Elle ordonne, par un texte de loi formel, que « tous ses professeurs », qu'il s'agisse du clergé séculier ou du clergé régulier « exposent de tout point les matières de leur cours et s'appliquent à la formation de leurs élèves selon la méthode, la doctrine et les principes du Docteur Angélique et qu'ils s'y tiennent saintement » (Canon 1366, § 2). » (p. 354).

Pour bien saisir la pensée de l'auteur, il faut lire les pages 351: la vérité n'est plus à trouver mais à recevoir; 352 où S. Thomas est comparé aux organes directs de la révélation, dans les choses de la foi; 402. 403: les professeurs qui enseignent au nom de l'Eglise n'ont plus à se partager entre les divers maîtres ou docteurs, etc.

Si l'interprétation du P. Pègues est exacte, il suffit qu'une chose soit enseignée par S. Thomas, pour qu'elle soit vraie; qu'elle soit contraire à S. Thomas pour qu'elle soit fausse. La théologie se trouve donc fort simplifiée; mais est-ce là ce que dit l'Eglise? Non. Même après le Code on pourra abandonner tel ou tel point de la doctrine de S. Thomas, quand on a de bonnes raisons, dans la question de l'Immaculée Conception p. ex.[1]. Cela n'empêchera pas le théologien d'être fidèle à ses principes, à sa doctrine et à sa méthode, au contraire. Qu'on médite ce texte du S. Docteur (I, q. 1, a. 8, ad 2): «... *Auctoritatibus autem canonicae Scripturae utitur proprie et ex necessitate arguendo: auctoritatibus autem aliorum doctorum Ecclesiae, quasi argumentando ex propriis, sed probabiliter. Innititur enim fides nostra revelationi apostolis et prophetis factae, qui canonicos libros scripserunt; non autem revelationi, si qua fuit aliis doctoribus facta. Unde dicit Augustinus:* « *Solis eis Scripturarum libris qui canonici appellantur didici hunc honorem deferre, ut nullum auctorem eorum in scribendo aliquid errasse firmissime credam. Alios autem ita lego, ut quantalibet sanctitate doctrinaque praepolleant, non ideo verum putem, quia ipsi ita senserunt (vel scripserunt).* »

1. Je n'ignore pas les efforts tentés par le R. P. del Prado et par d'autres, pour prouver que St Thomas a enseigné l'Immaculée Conception. Ces efforts sont bien tardifs et insuffisants, il me semble.

Notre méthode est fidèle à la lettre et à l'esprit de ce texte que l'Eglise n'a jamais désapprouvé. J'ajoute que certains « Thomistes » ne se contentent pas de vouloir nous obliger à une fidélité absolue et matérielle au texte de S. Thomas, mais à accepter les yeux fermés leur interprétation du saint docteur; c'est trop.

Puisque le R. Père cite le Pape Benoît XV, qu'il nous permette de lui rappeler l'existence d'un document qui ne manque pas de valeur dans le présent débat: Il n'a pas force de loi n'ayant pas paru dans les *Acta Ap. Sedis* (et nous savons pourquoi); mais il existe, et tout catholique, même depuis la publication du Code, a le droit d'y voir la pensée authentique de Benoît XV et de la suivre. Il s'agit d'une lettre de ce Pape du 19 mars 1917 au T. R. P. Général de la Compagnie de Jésus. Dans la *Revue du Clergé Français* (15 juin et 1er juillet 1918), M. Rivière a consacré une étude très claire et très objective à cette lettre; nous y renvoyons nos lecteurs.

Benoît XV approuve nettement la direction doctrinale très large donnée par le T. R. Père Ledochowski à ses subordonnés; on peut en juger par le passage suivant:

« *Quo quidem in judicio recte Nos te sensisse arbitramur, quum eos putasti Angelico Doctori satis adhaerere, qui universas de Thomae doctrina theses perinde proponendas censeant, ac tutas ad dirigendum normas, nullo scilicet omnium amplectendarum thesium imposito officio.*

Ejusmodi spectantes regulam, possunt Societatis alumni jure timorem deponere ne eo quo par est obsequio jussa non prosequantur Romanorum Pontificum, quorum ea constans sententia fuit, ducem ac magistrum in theologiae et philosophiae studiis Sanctum Thomam haberi opus esse, integro tamen cuique de iis in utramque partem disputare de quibus possit soleatque disputari. »

Et p. 39 de l'édition de Coire, le T. R. P. Général reproduit en note l'approbation expresse du Souverain-Pontife en ce qui concerne la position de la Compagnie dans la fameuse question de l'essence et de l'existence. Voici ce passage de la lettre du T. R. P. Général. « ... *Summus Pontifex Benedictus XV, sicut ipsius decessores, aperte nobis significare dignatus est : Velle quidem se omnino, ut S. Thomae doctrinam sequeremur at nullo pacto ut libertas opinandi restringeretur in iis quoque rebus et quaestionibus, de quibus disputaretur*

inter catholicos, et quae disputabiles essent, qualis esset ex. gr. disceptatio de distinctione reali inter essentiam et existentiam aliaque id genus, quae in deposito fidei nullo modo continerentur: timere se potius, ne, hac libertate praecidenda alae simul ingeniorum incidercntur cum damno profundioris studii theologici... »

Aucun texte ne nous oblige à considérer comme non avenue ou périmée cette direction si large et si ferme. Que le R. P. Pègues nous permette donc de la suivre et ne cherche pas à nous asservir à un Thomisme étroit que l'Eglise ne nous impose nullement.

A. RIEDINGER.

Informations

Sur le suicide

« Mon confrère Grasset a beau dire que l'hérédité n'est ni fatale ni inéluctable. C'est la geôle. » Ainsi s'exprime, dans le nouveau roman de M. Paul Bourget *la Geôle* (Paris, Plon, 1923), le docteur et professeur Vernat, moniste qu'on proclame « supérieurement intelligent et bon ». Au fond, Vernat lui-même ne paraît pas toujours croire que l'hérédité soit une geôle dont on ne puisse s'échapper; il lutte et engage à lutter contre elle: « Vous avez un fils, dit-il à Mme Vialis, la malheureuse et admirable épouse du suicidé, sauvez-le de cette hérédité. » Et la mère réussit à faire « la brèche dans la geôle », à arracher Jean-Marie à la tentation du suicide.

Le suicide est-il vraiment héréditaire? « Les observations scientifiques démontrent, d'une façon générale, disait dans l'*Eclair* du 18 mars, le célèbre médecin-aliéniste Roubinovitch, que le descendant d'un suicidé, d'un suicidé par obsession impulsive, se supprimera *au même âge, dans le même lieu, dans les mêmes conditions d'exhibition*. Ce phénomène se justifie par la dégénérescence... » Au même âge, dans le même lieu, dans les mêmes conditions d'exhibition: ces mots, que j'ai soulignés, sont excessifs. En tout cas, la chose qu'ils expriment ne semble avoir quelque chance de se réaliser aussi ponctuellement que si le rejeton du suicidé connaît le genre de mort de son ascendant et les circonstances qui l'ont accompagnée. Qu'y a-t-il, autrement, dans le système nerveux, qui pût déterminer le suicide avec ces détails précis? Jean-Marie, dans le roman, ignore le suicide de son père: sa mère le lui a caché avec soin. Que, impressionnable et impulsif comme il l'est — à l'exemple de son père — il subisse la tentation du suicide en face de l'odieuse infidélité de sa femme, cela n'a rien de trop surprenant, de nos jours surtout où le suicide est presque à la mode. Mais de là à devoir réaliser son suicide, héréditairement et dans le mode précis que dit le docteur Roubinovitch, il y a loin. Les « observations scientifiques » ne démontrent pas que le suicide du père se renouvelle avec une telle ponctualité

chez le fils qui l'ignore. Ne mêlons pas le roman à la science.

Du moins, le docteur Roubinovitch et M. Paul Bourget admettent pareillement que l'hérédité du suicide n'est point fatale. Quand la dégénérescence n'est pas trop profonde, déclare M. Roubinovitch, la thérapeutique morale et intellectuelle, et la transplantation, le changement de milieu, peuvent donner de bons résultats. Et M Paul Bourget, de son côté, montre excellemment qu'une action saine et intelligente n'est pas vouée à l'insuccès. Mère, dit Jean-Marie à Mme Vialis, tu m'as appris, par ton exemple, « à savoir souffrir et à donner un sens à ma douleur ». Ces derniers mots de *la Geôle* indiquent bien que l'exemple et les convictions d'une âme chrétienne sont souvent pour d'autres comme pour soi-même un salutaire contrepoison.

A cet égard, on ne peut que partager l'opinion du romancier. Mais faut-il également l'approuver, quand il déclare qu'il est bon de renseigner un enfant sur le suicide de son père? « Il faut savoir, dit-il, pour mieux lutter. » Dans certains cas, peut-être; toujours, non. Parfois, l'idée que son père s'est tué serait certainement pour un enfant une idée obsédante et tentatrice. Il n'y a pas deux âmes qui se ressemblent totalement, et un remède, bienfaisant pour celle-ci, serait nuisible à celle-là.

— A propos de *la Geôle*, j'ai relu quelques chapitres du gros volume que M. Albert Bayet publiait, il y a quelques mois, à la librairie Alcan: *Le suicide et la morale*. C'est un ouvrage très documenté et qui ne devrait pas rester inaperçu de nos philosophes et de nos théologiens.

M. Albert Bayet est un disciple de Durkheim, mais un disciple fort indépendant et qui n'hésite pas, non seulement à compléter, mais encore à corriger son maître. En quoi, il a parfaitement raison. Seulement, la question est de savoir si le redressement qu'il opère est justifié en tout.

M. Bayet ne veut point entendre parler de principes: l'éthologie, la science des mœurs, qu'il étudie n'a que faire des principes et des déductions de ce que nous appelons la morale. Il a tort, d'autant plus que, inconsciemment peut-être, toutes ses préférences vont à la « morale nuancée », la morale des « élites cultivées et éprises

de liberté »: ce qui implique tout au moins ce principe, qu'il convient de se rallier et de se fier à l'avis des esprits libres et éclairés. M. Bayet n'a que superbe mépris pour la « morale simple » de « la masse asservie et sans culture », et il espère que, de plus en plus, celle-ci sera éliminée par celle-là. Une option aussi tranchée ne repose-t-elle pas sur des principes, avoués ou non, ou du moins n'en tient-elle pas lieu?

« Là où la morale simple déclare: le suicide est un crime, la morale nuancée répond: le suicide n'est pas un crime légal », de nos jours et en France, « puisqu'il n'est pas puni et n'est pas près de l'être; c'est, selon le cas, une faute grave, une faiblesse, une sottise ou un acte qui excite la pitié, l'estime, la sympathie, l'admiration. » L'opposition est très nette. Mais y a-t-il jamais eu une « morale simple », au sens absolu que donne à ces mots M. Albert Bayet? Il faudrait s'entendre sur la définition précise du suicide? M. Bayet insiste beaucoup sur ce qu'il appelle le « suicide chrétien », sur le fait que quelques chrétiens, sans être blâmés par l'Eglise, coururent au-devant du martyre. Il en conclut que, à une certaine époque, l'Eglise catholique avait sur le suicide une « morale nuancée ». Mais que, dans quelques cas de ce genre et dans d'autres plus ou moins analogues l'Eglise n'ait pas vu proprement un suicide, qu'y a-t-il là d'étonnant? L'Eglise, à vrai dire, n'a jamais eu, en cette matière, ni la « morale simple » ni la « morale nuancée » que l'on décrit complaisamment. Que l'Eglise ait varié sur un point de cette importance: c'est déjà fort invraisemblable, avant tout examen des textes. J'ajoute que cette invraisemblance est une erreur historique. Peut-être serait-il bon qu'on en fît la preuve. Aussi j'espère bien que quelque maître de nos universités ne tardera pas à montrer à M. Bayet et à ses admirateurs que sa thèse, si documentée qu'elle se présente, n'est pas, en ce qui concerne l'enseignement de l'Eglise, fondée sur les faits pas plus, du reste, comme je le notais il y a un instant, qu'elle n'est dégagée de principes et de considérations plus ou moins aprioristiques.

Un introducteur à Saint Thomas d'Aquin

Au moment où se fonde opportunément la Société des Etudes thomistes, un livre paraît qui ouvre avec honneur la série des grands travaux consacrés à *la Somme théologique*[1].

L'auteur, Mgr Legendre, doyen de la Faculté de théologie à l'Université catholique d'Angers, consulteur de la Commission biblique, n'est pas seulement un spécialiste des questions scripturaires, c'est en même temps un théologien de la meilleure tradition française, c'est-à-dire un savant et un écrivain.

Pendant qu'il composait pour le *Dictionnaire de la Bible* ces remarquables articles de Géographie biblique qui sont une des richesses du recueil, il n'oubliait pas ce qu'il devait à sa qualité de chef d'une Faculté de théologie catholique. Adepte par choix de la doctrine thomiste, attentif en outre à suivre les directions romaines, il orientait vigoureusement sa Faculté vers cette source ancienne et toujours nouvelle qu'est la *Somme théologique*. Chaque année, au jour de la fête de saint Thomas, il donnait à l'Université catholique d'Angers une leçon magistrale sur l'œuvre du Maître. Dans une langue pure, imagée, très ferme, il y condensait la substance de ses expériences et réflexions. Tour à tour, pendant dix ans, il parla, devant un auditoire d'élite, du plan général de la Somme, de la Bible, de la Tradition, de la raison dans la *Somme*, de la genèse de l'œuvre, de son but, de son plan, de sa méthode et de la manière de l'étudier.

Au bout de dix ans, il apparut avec évidence à tous ses auditeurs que cet ensemble de leçons faisait une admirable synthèse, une véritable Introduction à l'étude de la *Somme*. De toutes parts, on pria l'auteur de les donner au public: il se rend aujourd'hui aux prières d'amis éclairés. En publiant ces études longuement méditées, il rend un service éminent à la cause du Thomisme, car son livre n'est pas seulement une *Introduction*, c'est, comme l'a dit justement *l'Ami du Clergé* un *Epilogue* « où les professionnels de la doctrine angélique, après en

1. Introduction à l'étude de la *Somme théologique* de S. Thomas d'Aquin, par Mgr Legendre, doyen de la Faculté de Théologie d'Angers. Paris, Bloud et Gay, 10 f.

avoir analysé les détails » pourront en découvrir et contempler l'ensemble.

Et si l'on veut apprécier maintenant l'agrément littéraire du livre, qu'on lise ce fragment où l'auteur nous initie à sa méthode pour bien lire la *Somme:* « Pour arriver à posséder la *Somme*, dit-il, il faut plus que le travail qui creuse, mais se limite à quelques coins plus ou moins étendus. Il faut s'efforcer de la connaître *comme le forestier sa forêt*. S'en tenir à certaines parties, même bien étudiées, c'est ignorer les chemins qui les relient, se priver de la jouissance et de l'intérêt que donne la marche assurée à travers les grands bois. Une étude intermittente ou restreinte laissera toujours des lacunes dans l'esprit. Il est nécessaire d'y ajouter une lecture attentive, suivie et régulière. Et voici comment j'entends cette méthode, que je pratique depuis cinquante ans. Tout le monde sait la puissance de l'action continue; c'est le filet d'eau qui, tombant goutte à goutte, finit par creuser la pierre. Le travail que je demande ici est distinct de celui qui nous met aux prises avec une question ou un article, pour en démêler les difficultés, en scruter les profondeurs. Il s'agit d'une simple lecture, sérieuse sans doute, mais qui ne s'attarde pas aux obscurités. Elle s'attache, sans contention, au fil de la pensée, et se contente de saisir le sens général de l'article. Les points restés dans l'ombre s'éclaireront à une lecture nouvelle. Si l'on s'acharne à vaincre immédiatement tous les obstacles qui barrent la route, l'on n'avancera qu'avec une lenteur capable de décourager. Il s'agit d'une lecture suivie, du commencement à la fin du livre, sans tours ni détours, sans sauts à pieds joints par-dessus des endroits qu'on juge moins importants ou moins intéressants. Et la raison en est dans le but qu'on se propose. Il n'est autre, en effet, que de suivre l'enchaînement des questions. Nous avons vu comment l'une explique l'autre. Si l'on veut donc remonter d'anneau en anneau pour saisir dans son ensemble, le merveilleux mouvement des idées, il faut s'astreindre à cette marche régulière. Un homme studieux ne connaîtra jamais bien un livre, s'il ne l'a lu plusieurs fois d'un bout à l'autre. Si, au contraire, par un contact familier, quotidien, il se l'est bien assimilé, il trouvera, à chaque pas, des rapprochements qui le frapperont, il percevra dans cette cloche qui lui est chère des harmoniques pro-

fondes auxquelles d'autres oreilles resteront insensibles. Que l'homme d'un livre est puissant! »

Le livre de Mgr Legendre fait le plus grand honneur à son auteur et, ce qui vaut mieux encore, il honore l'Enseignement supérieur catholique dont l'activité scientifique est, à l'heure actuelle, en plein essor.

F. V.

Revue des Revues

I. Pitié pour les limaçons
II. La Réforme de l'enseignement

I

Les limaçons ont, sans doute, d'appréciables qualités: ils ignorent le romantisme des passions, et ne quittent jamais leur intérieur; pourtant, je laisserais volontiers la malacologie aux malacologues; hélas! l'*homme sauvage* a tout brouillé, le voici qui mène campagne contre cette intéressante variété, au nom des bons principes.

Mais j'oublie les présentations: l'homme sauvage se réincarne littérairement à chaque siècle, hier Rousseau, René, aujourd'hui Messieurs Papini et Giuliotti! Le goût de ces sauvages pour l'imprimerie est vraiment inouï. Les voici qui, d'un bras irrité, nous lancent un tome épouvantable: 500 pages in-octavo d'un dictionnaire où l'invective et le lyrisme occupent de petits compartiments administratifs, alphabétiquement disposés. Nous n'en sommes encore qu'au B: mais que de richesses déjà: la critique de l'automobilisme, les litanies à Léon Bloy, la liste des collaborateurs forcés (entendez ceux qui collaborent comme le bœuf, au pot-au-feu) et la fameuse adresse aux catholiques limaçons: « C'est une sage bête que le limaçon... mais pour faire de longs et saints pèlerinages, c'est peut-être une bête un peu trop lente; et c'est peut-être une bête trop molle et trop désarmée pour combattre les caméléons, les lézards, les basilics

et les crapauds qui infestent la vigne du Seigneur. Nous aimons d'une charité chrétienne les limaçons, mais nous préférons aller de par le monde vêtus de peau de bêtes comme le grand Sauvage Jean. » Tout est de ce ton. A vrai dire, c'est paradoxal et pourtant assez peu original. Il y a beau temps que la centième brebis, la brebis aventureuse, s'est mêlée, à son retour, de régenter les quatre-vingt-dix-neuf autres. Haro sur la pauvre bête fidèle que l'on orne généreusement de toutes les vertus négatives: la violence de l'invective ne se justifie que par l'outrance du ton. Allez, les limaçons ont du bon; ils ont fait le succès d'une certaine « Vie du Christ » quelque peu romantique. Laissez les aller leur train: l'apologétique virulente ne les émut jamais. Pour la lettre M, je signale à ces deux naturalistes endiablés une espèce dénuée de prestige en France, la mouche du coche.

Les amateurs de dictionnaires qui désireraient de plus amples informations, devront se reporter à un spirituel article de M. Masseron, dans le Correspondant.

II

La Réforme de l'enseignement secondaire! Avouerai-je mon inquiétude? Le débat, inoffensif d'apparence, voulait être discuté dans la calme cité des livres: mais les querelles politiques, les soins électoraux (on élit au palais Mazarin comme au Palais Bourbon), les réclames de boutiques sont venues s'y mêler: et je ne parle pas des revendications professionnelles qui, elles, ont le droit de se faire entendre: pour le professeur, le proverbe est strictement vrai: « Time is money » l'horaire, c'est de l'argent.

Déblayons et tenons-nous en à la réforme des programmes: je ne veux pas faire de polémique: je ne discuterai pas certain récent décret; mais, je l'avoue, n'en parlant jamais, j'y penserai toujours.

A vrai dire, une telle refonte n'est point aisée: toute réforme pédagogique intéresse l'avenir national comme aussi l'évolution sociale: par l'instruction, se forme l'élite; par l'instruction, la classe inférieure monte à un niveau supérieur: comment oser réaliser l'union des partis? Toute réforme est une expérience, une prédétermination imposée à un esprit naissant, comment ne pas s'inquiéter de ceux dont on dispose ainsi, de façon parfois

aventureuse? Toute réforme enfin est une initiative d'Etat, et voici la question de droit posée : comment vis-à-vis de l'Etat éducateur, le chef de famille pourra-t-il réserver ses droits? Je me contente de ces points d'interrogation : rêvez-y !

Je ne citerai pas tout : bornons-nous, si vous voulez, au plaidoyer de M. Bergson devant l'Académie des Sciences morales et politiques (*Revue de Paris*, 1er mai) ou encore aux *Libres entretiens* (mars 1919) : pour anciens qu'ils soient, ils n'ont pas vieilli.

Sur le principe, tout le monde est à peu près d'accord : le contact avec les civilisations, d'où la nôtre dérive, est une nécessité. Sans cela, l'écolier ne s'assimilera ni la langue ni la littérature, ni l'esprit classique. Or, comme le remarque M. Bergson, il ne s'agit pas là d'un superflu : à laisser tomber cette partie de son patrimoine, la France porterait atteinte à son moral comme aussi à son renom. « Le fleuve ne peut pas ignorer sa source. » L'intérêt individuel est loin de s'opposer à l'intérêt national. M. Bracke le démontrait l'an dernier à la Chambre : l'éducation classique développe le sens critique ; elle donne, jointe à l'enseignement scientifique l'esprit de précision. « Pour les besognes courantes de la vie, dit M. Bergson, un à peu près suffit... Sans les Grecs... nous aurions sans doute eu la poésie : aurions-nous eu la prose? Sans eux se fût développée une connaissance empirique du monde où nous vivons : aurions-nous eu la science? » Mais comment à qui et par qui, cet enseignement doit-il être donné?

A la première de ces questions, il faut de toute nécessité répondre avec M. Bergson « les études pour être efficaces doivent être poussées assez loin. » C'est évident, mais ça n'est pas commode : comment pousser assez avant un enseignement qui doit être complet à 15 ans. On ne conquiert pas le titre d'humaniste par une attaque brusquée : jusqu'en troisième, des travaux d'approche, trop complets, trop minutieux à en croire de bons juges. Ecoutez M. Bergson : « Les méthodes ne faisaient grâce d'aucune difficulté, et en cela elles avaient raison : mais elles ne prisaient que le difficile, et c'était un tort, car il faut cultiver aussi la facilité. On doit même l'obtenir tout de suite, ou bien alors on risque de ne l'avoir jamais. Mes souvenirs d'écolier sont très précis à cet égard : nous ne goûtions pas assez les auteurs parce que nous arrivions à eux trop tard, après un travail trop dur. La fin avait

été sacrifiée aux moyens et nous avions pris tant de peine à râcler minutieusement la pelure qu'il ne nous restait plus guère de temps pour savourer le fruit, à supposer que nous en eussions encore envie. » Et M. Drouin, dans les *Libres Entretiens:* « Des fragments, même expliqués à fond et reliés par des leçons savantes ne valent pas pour la culture, des œuvres que l'élève peut connaître et comprendre à fond. » D'accord, mais alors nous en venons à une question de méthode: aux professeurs de se réformer eux-mêmes[1].

Plus importante encore est la seconde remarque de M. Bergson: Les humanités ne sont pas destinées à tout le monde. On fabrique trop de bacheliers en France, c'est l'avis de M. Millerand: « J'estime que la diminution du nombre des élèves dans les lycées ne serait pas un mal, si, par contre, un plus grand nombre de jeunes gens se trouvaient poussés vers l'enseignement professionnel. Il faut former une élite, mais il n'est pas nécessaire que cette élite soit nombreuse. »

Oui Mais qui pendra la sonnette au chat? Je veux dire: qui jugera de l'aptitude aux études classiques: l'Etat. Ici, permettez-moi une digression. Je ne veux pas exposer tout au long les théories des Compagnons de l'Université, vous les connaissez. Mais je voudrais citer au moins quelques idées des théoriciens du régime. On veut, au nom des grands principes, unifier l'enseignement. « Nous avons trois enseignements, dit M. Guy-Grand (*Libres Entretiens*)... il semble entendu que les uns doivent être pratiques et utilitaires et l'autre de culture. Rien de plus antidémocratique... Le grand problème pédagogique de l'heure présente me paraît de jeter des ponts entre l'utilité et la culture. » Beau principe: voulez-vous en voir le contre-coup social: « Les élèves, dit M. André Berthod, vont à l'un ou à l'autre de ces enseignements pour des raisons sociales, suivant la fortune de leurs parents, beaucoup plus qu'en vertu d'une sélection rationnelle... S'il est vrai que notre préoccupation principale doit être à l'heure actuelle d'éviter ou de supprimer tout ce qui pourrait ressembler à des distinctions de classe, l'école

1. Le peuvent-ils? Voici la question que pose un professeur de lycée dans la *Revue des Jeunes*. (Un témoignage à propos de la Réforme), 10 avril. « Le professeur a reçu une formation qui en a fait trop tôt et trop uniquement un spécialisé... (partout et toujours), une étrange horreur du général, un bizarre attachement à tout ce qui est particulier.

unique à la base paraît être la condition préalable de toute réforme de l'enseignement. » Oui, réplique M. Parodi, mais c'est impossible « car il n'y a pas en France le monopole de l'enseignement. » Vous avez suivi la marche des idées. Il ne s'agit, répétons-le, que d'un échange de vues, entre personnages sans mandats officiels : et pourtant... Rappelons ici les termes énergiques de l'abbé Mollat dans un rapport sur l'Ecole unique : « Chimère pernicieuse (parce qu'elle méconnaît) une distinction qui est dans la nature des choses. »

Revenons-en au projet en cours : le tri pourrait se faire plus simplement par un examen officiel, commun à l'enseignement d'Etat et à l'enseignement libre. Ici M. Bergson proteste : « Un examen forcément élémentaire, passé de si bonne heure, ne prouverait pas grand'chose. Et d'ailleurs, on aurait tort d'enlever aux familles la liberté de choisir. » Comment, en effet, laisser un enfant qui n'est pas encore formé, décider de sa vie entière, comment dépouiller les parents du droit et du devoir de l'orienter dans la vie.

Le projet de M. Bergson est plus juste : augmenter les difficultés du baccalauréat de manière à décourager les médiocrités, constituer un enseignement secondaire « de caractère pratique pour ceux qui auraient à développer la richesse du pays », multiplier les praticables entre ces deux enseignements.

Enfin et surtout, une réforme psychologique est nécessaire : *La Croix* publia jadis une consultation de Mgr Baudrillart qui montre bien la vanité du préjugé bourgeois, comme aussi l'inanité des réformes administratives. « La question de l'enseignement secondaire est moins une question de programmes, qu'une question de sélection.

Il faudrait que les familles ne fussent pas humiliées si on leur parlait de diriger leurs enfants vers l'enseignement technique... il est toujours malheureux de trancher des questions d'avenir à l'aide des questions d'amour-propre. » D'ailleurs, nous ne voulons pas faire de l'enseignement classique, un privilège de caste. Mgr Baudrillart réclamait une section latine pour les vocations tardives du classicisme, pour les enfants moins fortunés reconnus doués pour une instruction supérieure.

Et maintenant, la parole est aux élèves : à eux de réformer ces belles réformes ! On ne peut pas transformer l'école en une forcerie artificielle, on ne peut pas susciter l'inté-

rêt dans la masse pour des mots, des idées passées. Démène-toi, pauvre professeur; ton estrade désuète ne vaudra jamais le ring aux yeux de tes élèves. Et la beauté d'un swing les frappera davantage que la subtilité d'une astucieuse antiphrase...

B. Amoudru.

Bibliographie

J. Bricout. *L'Enseignement du Catéchisme en France.* Paris, Bloud et Gay, 1922. 4 fr.

Ce qui se fait dans les catéchismes paroissiaux, voilà ce que nous expose cette brochure. L'auteur a tenu à rappeller dans un premier chapitre ce qu'ont fait avant nous « nos pères et nos modèles ». Tous ceux qui s'intéressent à l'œuvre si importante des Catéchismes trouveront grand profit à la lecture de cet ouvrage.

J. Bricout. *L'éducation du Clergé français.* Paris, Bloud et Gay, 1922, 4 fr.

Huit chapitres qui informeront très bien beaucoup de catholiques en France et hors de France de ce qui se fait, chez nous, pour l'éducation du Clergé. Après un rappel historique sur la période écoulée de Trente à nos jours, l'auteur indique les grands conseils donnés par Léon XIII et Pie X; puis il expose la méthode de formation employée dans les Petits Séminaires, dans les Grands Séminaires et dans les Facultés. Deux chapitres traitent de la communauté des directeurs et de leur formation. Enfin, l'auteur termine son travail par l'exposé des résultats obtenus.

Abbé Paulin Giloteaux. *Montée ascétique de l'Amour de Dieu.* Chez l'auteur, 8, rue de la Houppe du Bois, Fourmies, Nord, 1922, 4 fr.

Plaquette de 99 pages divisée en trois parties: En marche vers l'union à Dieu; réalisation de l'union à Dieu; consommation de l'union à Dieu. L'auteur voudrait contribuer « à allumer sur la terre un grand brasier de charité divine et à provoquer, si possible, par le monde, un immense incendie d'amour. » On ne peut que souhaiter à ces méditations affectives et progressives sur la charité divine de réaliser le dessein que s'est proposé leur auteur.

R. J.

Livres déposés aux bureaux de la Revue

Aubanel, Editeur à Avignon

APPEL DU CŒUR DE JÉSUS AUX AMES APOSTOLIQUES, par le R. P. EHRHARD. In-18 : 0.35. Affranchissement : 0.05; étranger : 0.10.

LA VIE D'AMOUR DE DIEU, par l'abbé GRANGER, chanoine honoraire de Bayeux. Volumes in-12. Tome I, broché : 2.50; Tomes II, III et V, chaque tome, broché : 3.50. Affranchissement : 0.30; étranger : 0.40.

NOS VRAIS TRÉSORS; LE MÉRITE, par le R. P. EHRHARD. In-18 : 0.35. Affranchissement : 0.05; étranger : 0.10.

LE MÉRITE; NOS VRAIES RICHESSES, par le R. P. EHRHARD. In-18: 0.65. Affranchissement : 0.05; étranger : 0.10.

Publications « Optima » à Lourdes

POUR LES JEUNES FILLES : *Geneviève institutrice...*, par M. l'Abbé ARDANT, 1 brochure franco : 0.70; *Femmes pieuses...*, par J. DELBREL, S. J. Franco, 0.65.

Bloud et Gay, Editeurs à Paris

DENYS COCHIN, par Victor BUCAILLE, « Pages actuelles », n° 138. In-16, franco : 1 fr.

LE COMMANDANT PIÉBOURG, par l'Abbé LORETTE. — Un vol. in-16 : 5 francs.

UN CATHOLIQUE AU XX^e SIÈCLE : *Henri Bazire*, par un groupe de ses amis (RR. PP. DESBUQUOIS et THORIN, colonel GODEFROY, MM. Henry REVERDY, Jean LEROLLE, Georges PIOT, François VEUILLOT et Joseph DENAIS, préface de M. Georges GOYAU, de l'Académie française. Un vol. in-8° : 10 francs.

Apostolat de la Prière à Toulouse

LA VIE SPIRITUELLE : *Sa nature, Ses degrés, Ses trois voies*, par Louis SEMPÉ. S. J. In-12 de 32 pages : 0.70.

Action Populaire, 51, rue Saint-Didier, Paris (16^e)

LE PÈRE HENRI AUFFROY, de la Compagnie de Jésus, docteur en droit, par Lucien BOUCHON; lettre-préface de S. E. le cardinal LUÇON. — Un vol. de 248 p., orné d'une phototypie : 7 fr. 50.

P. Lethielleux, Editeur, 10, rue Cassette, à Paris

LETTRES DE SAINT FRANÇOIS XAVIER, par Eugène THIBAUT, S. J. : 1re série : En Portugal et aux Indes (1540-1547); 2e série : Seconde Mission des Indes (1548); 3e série : Mission du Japon (1549-1551); 4e série : Retour aux Indes et Mission de Chine (1551-1552). La série : 3 fr. 50; les quatre séries : 14 francs.

LA MESSE PRIMITIVE? *Problèmes; Solutions*, par A. VIGOUREL, P. S. S. In-8° couronne : 1 fr. 25; franco : 1 fr. 40.

DE L'OMBRE A LA LUMIÈRE « *Marie-Thérèse* », Préface du R. P. de la BRIÈRE, professeur à l'Institut Catholique de Paris. — 1 vol. in-8° couronne : 7 francs.

Maison Alfred Mame à Paris

LE PRÊTRE ET L'APOSTOLAT MODERNE, par le R. P. DOM J. SIMON, moine bénédictin de Solesmes. In-16 broché : 3 fr. 50.

MANUEL DU SACRÉ-CŒUR, Messes et offices du Sacré-Cœur; Prières diverses. — Vol. de 15×8,5. Genre chagrin souple, 11 fr.

Le Gérant : GABRIEL BEAUCHESNE.

PARIS. — SOC. G^le D'IMP. ET D'ÉDIT., 17, RUE CASSETTE.

REVUE APOLOGÉTIQUE

L'Humanisme Chrétien

(Suite[1])

III. — LA VALEUR DE LA NATURE HUMAINE

> « Cette splendide nature humaine... que le mysticisme doit aujourd'hui chanter. » H. de Tourville, cité par P. Prieur, « H. de de Tourville », p. 314.

Que pense le christianisme de cette nature humaine, avec laquelle il va désormais cheminer le long des routes historiques de la civilisation? Et quelle estime éprouve-t-il pour cette collaboratrice quotidienne de son action? Dans quel esprit se porte-t-il à la rencontre de cette fierté et de cette faiblesse? Est-ce avec le désir brutal du vainqueur près de tenir sa proie? La politesse résignée qu'on témoigne à l'alliée inévitable? La joie sainte et respectueuse du jeune époux au bord du lit nuptial? La lassitude et l'ennui en face d'une présence monotone et obligatoire?

L'humanisme à son tour, en cette jonction forcée, prévoit avec terreur des renoncements indéfinis et peut-être illégitimes; il céderait volontiers à la tentation de se blottir sur soi-même afin de mettre à l'abri de la réquisition les plus profondes de ses volontés. Et pour éviter les abdications suprêmes, il interroge anxieusement les yeux du nouveau-venu: quelles vont être les limites des exigences du Christ? C'est la question d'angoisse qui se posait dans nos âmes d'adolescents, mises en face du prédicateur ou du confesseur qui incarnait pour nous ce monde divin, obligatoire et attirant, aimé et redouté. Et comme nous allions nous livrer à l'appel de Dieu, il nous semblait entrer dans les eaux d'une mer glacée, au moment où le baigneur transi sent à la fois le souffle lui manquer et l'océan le prendre et le ceindre tout entier, quand il se jette les yeux clos, presque sans pouls et sans haleine, dans l'immensité du grand mystère qui va

1. Voir *Revue Apologétique*, n° du 15 mars 1923, p. 725 sqq.

désormais le porter, seul et nu, et toujours vivant, au gré des vagues toutes puissantes des initiatives divines.

L'on n'aurait donc encore du réalisme chrétien qu'une idée tout à fait insuffisante, si l'on négligeait plus longtemps le jugement de valeur qu'il porte sur la nature humaine. Il faut essayer de voir clair en cette question préalable. Nous savons cette religion trop morale et trop psychologique pour s'être contentée de nous parler de Dieu; elle s'est aussi occupée de l'homme avec un intérêt passionné, fidèle en cette tâche à la tradition du Fondateur, qui n'interrompait sa prière que pour se pencher, ému, intéressé, admiratif, attristé souvent, sur cette splendide nature humaine dont il disait : « nonne vos magis pluris estis illis? ne savez-vous donc pas votre valeur aux yeux du Père? » (Mt. VI, 26.)

Or cette doctrine chrétienne de l'homme est assez mal connue. Les prédicateurs, lorsqu'ils parlent de Dieu, consentent encore à demeurer objectifs et à traduire à peu près correctement le dogme. Mais lorsqu'ils parlent de l homme à homme, il est rare qu'ils le fassent sans passions et sans dessein de succès facile. L'éloquence en ces régions obscures et complexes a trop souvent recouvert de voiles empesés l'austère et pure beauté de la vérité; cette rhétorique fut généralement, en France surtout, désespérée et tragique. Pascal a donné le ton aux moralistes laïcs, Bossuet aux orateurs de la chaire. Et cette musique éclatante est une fanfare de deuil.

Essayons d'écouter les notes discrètes et nuancées de l'Eglise elle-même: quelle est, à ses yeux maternels, la valeur morale de l'homme considéré dans sa nature? — Il n'est d'ailleurs pas très facile de retrouver dans les Conciles le développement de cette doctrine, parce que l'Ecriture et les Pères n'ont pas l'habitude de parler longuement de cette humanité réduite par abstraction à l'état purement naturel. C'est presque toujours en face du Dieu Sauveur qu'ils placent Adam et les fils d'Adam, c'est-à-dire dans cet état de vocation surnaturelle dont il sera question au chapitre suivant. L'Eglise ne s'est pas prononcée souvent sur la valeur de la nature nue, considérée en dehors de tout établissement supérieur, de tout contact avec la grâce. Cette situation que les théologiens appellent l'état de nature pure, n'existe point à leurs yeux, et n'a jamais existé, au moins chez les adultes. C'était une possibilité. Elle peut toujours être un

concept de notre esprit. Ce ne fut jamais un état historique. Le christianisme, éminemment réaliste, n'aime point à perdre son temps à construire des géométries non-euclidiennes.

Il existe cependant dans la tradition ecclésiastique des indications précieuses à recueillir. Telles sont par exemple certaines formules lapidaires et d'ailleurs un peu obscures comme le sont les inscriptions antiques. L'Eglise les a sculptées avec force et elle aime qu'on les relise et qu'on les répète, pour donner confiance quand même à la pauvre nature insuffisante : *toutes les vertus des philosophes ne sont pas des vices; toutes les actions des pécheurs ne sont pas des péchés*[1]. Cette affirmation d'une bonté possible, antérieure ou tout au moins sous-jacente à toute vie surnaturelle ; cet effort pour découvrir dans le pécheur une valeur morale indépendante de son état de péché, sont vraiment significatifs de la part de cette Eglise ordinairement si fière de ses docteurs et de ses saints, et qui en d'autres temps accepte avec tant de gaîté de cœur le reproche d'intransigeance.

Le Concile du Vatican, plus proche des préoccupations modernes, est allé plus loin encore dans la voie des précisions. Il a voulu définir jusqu'où s'étendaient les possibilités naturelles de l'intelligence humaine et les conquêtes de la raison laissée momentanément à ses seules forces. Et en dessinant ces frontières, avec le désir d'ailleurs de les reculer le plus loin possible, il a taillé et réservé à l'humanisme de l'esprit un magnifique domaine[1].

« *Si quelqu'un enseigne que le Dieu unique et véritable notre Créateur et Seigneur, ne peut pas être connu avec certitude par ses œuvres à la lumière naturelle de la raison humaine, que celui-là soit anathème*[2] ».

On ne remarque pas assez que sous l'appareil négatif et un peu effrayant de ces lourds canons doctrinaux, s'affirme une respectueuse confiance en la valeur de la raison, et donc en la valeur de l'homme.

Mais au delà de ces formules d'Ecole, on trouve à l'état diffus chez les auteurs les plus recommandés dans l'Eglise, une longue tradition de sympathie à l'égard de la royale créature de Dieu que nous sommes. Il court plus

1. Condamnation des erreurs de Baïus par Pie V, prop. 25 (Denzinger-Bannwart, 1025).
2. Conc. Vatic. sess. III, de Revelatione can. I. Denz-B. 1806).

ou moins sourdement, à travers toute la littérature chrétienne, en faveur de la nature et de l'homme, un optimisme complaisant, qui n'est point encore l'humanisme, mais y conduirait volontiers.

C'est dans un sentiment de satisfaction joyeuse en présence du travail accompli qu'Elohim termine dans la Genèse ses journées créatrices : « il y eut un soir, et il y eut un matin..., il y eut un autre soir, et encore un matin... Et Dieu vit tout ce qu'il avait faît, et que cela était bon et très bon[1] ». Ainsi parle le vieux livre qui raconte les origines du monde et de l'humanité. Et cet enthousiasme s'est communiqué au reste de la Bible lorsqu'elle oublie un instant de penser aux péchés des hommes pour contempler simplement l'homme, et autour de lui, prêt à le servir, l'ensemble de l'univers. Alors le lyrisme éclate dans le texte sacré à la gloire de l'Ouvrier invisible et à l'honneur du travail de ses mains éternelles.

Quand je contemple tes cieux, ô Yahveh, ouvrage de tes mains,
La lune et les étoiles que tu as créées, je m'écrie :
Qu'est-ce que l'homme, pour que tu te souviennes de lui ;
Et le fils de l'homme, pour que tu en prennes soin ?
Tu l'as fait de peu inférieur à Dieu,
Tu l'as couronné de gloire et d'honneur.
Tu lui as donné l'empire sur les œuvres de tes mains ;
Tu as mis toute la création sous ses pieds.
(*Psalm. VIII*, 4-7, *d'après l'hébreu.*)

Avant le tonnerre brille l'éclair :
Ainsi devant le jeune homme modeste marche la grâce.
L'heure venue, lève-toi (de table) sans tarder ;
Cours à ta maison et ne sois pas insouciant.
Là divertis-toi au gré de tes fantaisies,
Toutefois sans pécher par des discours insolents.
Et après tout cela bénis le Seigneur qui t'a créé,
Et qui te comble de tous ses biens.
(*Eccli. XXXII* (*hébr.*), 10-13.)

Samuel dit à Isaïe : Envoie chercher ton plus jeune fils, car nous ne nous mettrons point à table qu'il ne soit venu ici. Isaïe envoya donc chercher David. Or, celui-ci était blond, avec de beaux yeux et une belle figure Et Yahveh dit à Samuel : Lève-toi, suis-le, car c'est lui que j'ai choisi.
(*I Reg. XVI*, 11-12.)

1. *Gen.*, I, passim.

L'orgueil des hauteurs du ciel, c'est le firmament dans son pur
[éclat.
Et l'aspect du ciel est une vision de gloire.
Le soleil, quand il se montre, glorifie le Seigneur;
A son lever c'est une merveilleuse créature, l'œuvre du Très-
[Haut.
Il embrase les vapeurs de l'air,
Et quand il fait resplendir ses rayons, il éblouit les yeux.
Grand est le Seigneur qui l'a fait,
Et sur son ordre il précipite sa course.

(*Eccli.*, *XLIII*, 1-5.)

Le Sauveur se souvenait de ces admirables tableaux bibliques qu'il retrouvait sous ses yeux charmés en Galilée ou ailleurs, lorsque d'un trait sobre et précis, au milieu de ses préoccupations morales et religieuses, il dessinait la beauté du spectacle du monde :

« Regardez les oiseaux du ciel... que votre Père céleste nourrit... Considérez les lis des champs... Salomon, dans toute sa gloire, n'était pas vêtu comme eux... Voyez comme les moissons blanchissent pour la récolte... »

Ainsi donc tous les êtres de ce monde, épars sur la face auguste de la terre, et sortis des mains de notre Père qui est bon et généreux, ont été créés à son image bons et excellents, et nous n'avons qu'à nous en servir, joyeux et émus de tant de richesse et de magnificence. Et toutes les fois que sous les déformations possibles du plan primitif, causées par le péché de l'homme, nous retrouverons avec le projet premier du Créateur, son œuvre telle qu'il l'avait conçue, nous pourrons sans hésitation comme sans remords user du don divin, et ressentir en présence de l'être conquis et compris, cette émotion et ce plaisir qui, dans la créature intelligente et libre, accompagnent la prise de possession. Quels que soient donc les enthousiasmes d'une génération humaine en présence de la tâche qui s'impose à elle et à la vue des instruments de son travail, l'Eglise ne lui interdit pas en principe, elle la presse au contraire de se mettre joyeusement à l'œuvre, et d'employer au résultat toute l'ardeur de ses énergies printanières, toute la fierté de ses découvertes et de ses initiatives : « Soyez féconds, multipliez-vous, remplissez la terre et soumettez-la. » (Gen. I, 28.) La Bible n'offrait à l'homme en cet endroit que de dominer les oiseaux et les poissons. Le monde moderne essaie de capter les eaux elles-mêmes et de franchir les airs, de

dompter la nature cachée des corps chimiques, de les asservir à l'industrie, de les soumettre à la technique, d'écouter le silence des ondes sans fil, de voir l'x des rayons invisibles. Qu'importe ! c'est au fond le même programme, désormais conforme aux méthodes scientifiques et aux exigences d'une civilisation un peu artificielle peut-être et compliquée, mais qui est celle que nous aimons, parce qu'elle est celle de notre temps, le fruit et le cadre de nos recherches.

De ce programme hardi et séduisant, le christianisme peut tout de suite, moyennant une transposition qui exalte notre action sans la modifier, accepter les formules et leur contenu. Dans la réussite de la création, il verra finalement la gloire du Créateur ; et dans les découvertes du savant, un hommage rendu à ce Dieu dont elles racontent plus éloquemment la magnificence que les cieux muets et inintelligents dont parle le psalmiste.

Quant à ce monde intérieur plus splendide encore qui s'appelle le cœur de l'homme, avec ses joies raisonnables, ses espoirs fondés, ses tendresses légitimes, ses amours sacrées, son intelligence surtout captatrice de l'être — c'est tout simplement le chef-d'œuvre du Tout-Puissant. Toutes les fois que sous les alluvions déposées par les passions humaines, nous retrouverons ce tuf sacré, l'*opus antiquum*, c'est avec un frémissement qu'il faudra chanter cette merveille : ô homme, fils aîné de ton Créateur, sois donc heureux et fier d'être homme !

Vous rêvez la gloire des armes ou des lettres, une carrière industrielle, une formation technique ou libérale, une pensée plus haute ou plus profonde : allez donc de l'avant, et réalisez vos projets, si vous en avez le génie et la force. Saint Paul aussi aimait ce développement joyeux de tout son être. Il n'était point question de son temps de la houille blanche, des propriétés du radium ni des finesses de l'analyse psychologique. Mais les gens d'alors s'enorgueillissaient, les uns d'être hébreux, c'est-à-dire héritiers des vieilles sagesses religieuses de l'humanité, les autres d'être citoyens romains, membres de cette république impériale et militaire qui était alors la maîtresse du monde. Et moi aussi, disait Saint Paul, je suis hébreu, fils d'hébreu. Et moi aussi je suis citoyen romain[1]. Et au nom de je ne sais quel jansénisme, vous

1. II. Cor. XI, 22 : « Mes adversaires sont-ils hébreux? Moi aussi, je le suis. Israélites? Moi aussi... »
Phil. III, 4-5 : « Moi, circoncis du huitième jour, de la race

interdirait-on aujourd'hui, à vous, disciple de Paul, d'être citoyen du monde, français d'une grande époque française, heureux de nos vingt ans, intelligent et libre, poète, ingénieur ou sportif, artiste ou penseur.

C'est de cette foi au Créateur et de ce respect pour la Création que procède dans le christianisme le sentiment profond que cette austère religion possède de la réalité. De tous les systèmes philosophiques et religieux, c'est incontestablement le catholicisme romain qui est le plus réaliste, qui aime davantage les points sur les i, et qui recule le moins devant le choc de l'être concret et troublant. Ordinairement l'humanité, mise en face des choses vraies et gênantes, échappe à cette position délicate par une pirouette; elle s'évade dans un éclat de rire, une plaisanterie spirituelle ou obscène, à moins qu'elle n'affecte la pudibonderie farouche ou la négation pure et simple, ou ce qui est pire, les généralités désespérantes d'une politesse de convention. L'Evangile au contraire respecte tout ce qui est naturel et vrai, intime et senti, et par dessus tout le reste, cette chose si difficile d'approche qui s'appelle la souffrance personnelle. Cette religion qui est si pure et blanche, est si peu puritaine qu'elle possède une morale extrêmement précise, et une littérature où les hardiesses et les révélations l'emportent sur les lieux communs. Les Pharisiens seuls peuvent s'en étonner, qui ignorent l'atmosphère de clarté et de franchise qu'on respire dans cette maison. L'amitié et l'amour y sont protégés contr'eux-mêmes; mais ils y sont intelligemment compris, autant que la maladie et la douleur; et l'œuvre de la chair y est aussi respectée que l'art et la beauté. Vous avez toujours le droit de vous présenter à la porte de l'Eglise pour demander quels sont vos droits et vos devoirs, la loi de votre état et la valeur de vos désirs, et l'on vous donnera la réponse que méritent et qu'exigent votre âge, votre éducation et vos forces morales. Quelle est l'institution humaine qui ait osé aller aussi loin, et ait pu parler à l'homme de l'homme avec autant de courage et d'attention? Et n'est-ce point une pitié que la seule religion qui n'ait rien maudit dans

d'Israël, de la tribu de Benjamin, Hébreu, fils d'Hébreux.. j'aurais sujet de mettre aussi ma confiance dans la chair... »

Act. XXII, 27-28 : « Le tribun vint et dit à Paul : Dis-moi, es-tu citoyen romain? — Oui, répondit-il.. Et le tribun reprit : Moi aussi, j'ai acheté bien cher ce droit de cité. — Et moi, dit Paul, je l'ai par ma naissance. »

l'œuvre divine, soit si souvent accusée du crime de mutilation et inculpée de mépris pour la créature? C'est sans doute que ce réalisme chrétien n'était point l'une de ces vérités faciles qui font partie de la grisaille du fond doctrinal commun à toutes les philosophies et à toutes les religions. La Bible a eu quelque mérite à prêcher cet optimisme et l'Eglise quelque peine à le maintenir: il repose pour finir sur la croyance en la bonté absolue de Dieu, et l'on sait combien d'esprits même très cultivés hésitent à recevoir ce dogme si simple et si consolant, lorsque leur sensibilité se trouve surexcitée par la souffrance ou déprimée par l'ennui: il a suffi que Guillaume II déclarât la guerre à la France pour que quantité de Parisiens intelligents proclament aussitôt l'injustice de Dieu et la faillite de son œuvre ratée. Autrefois, des atavismes lointains accentuaient encore le poids de cette désespérance et la force de ce blasphème: on ne remarquera jamais trop par exemple le temps qu'il a fallu à l'âme si claire et si chaude de Saint Augustin pour se dégager de l'erreur manichéenne, qui lui prêchait avec la malice de l'un des deux fondateurs supposés du monde, la déchéance d'une partie de la création. Et ce dualisme idiot, dont nous sourions maintenant, arrêtait ce génie sur les chemins de la croyance, comme il suffit d'un arbre couché au travers d'une route pour briser l'élan de la plus belle et la plus puissante des limousines.

Saint Augustin, d'ailleurs, qui devait plus tard en sa vieillesse épiscopale épuiser ses dernières ressources de dialectique à la défense du dogme de la grâce, aurait dû comprendre plus tôt, en ses années de jeunesse et de recherche, que l'Eglise a besoin de croire en la bonté de la nature primitive pour asseoir le dogme même de la surnature. Et c'est ainsi qu'au-delà et en-dessous de cette sympathie diffuse, mais visible, de l'Eglise pour l'œuvre du Créateur, il existe dans les sous-sols doctrinaux sur lesquels reposent le dogme catholique et l'institution chrétienne, une théorie latente de la nature pure, c'est-à-dire de la nature pure et simple que nous essayons d'atteindre.

En effet, au cours du développement de la vie surnaturelle, la volonté libre et raisonnable de l'homme est une collaboratrice sans laquelle Dieu ne veut pas agir. Suivant le mot célèbre de l'Evêque d'Hippone lui-même, « Dieu qui nous a créés sans nous, ne nous sauvera

pas sans nous »[1]. Mais cette grosse affirmation entraîne tout le système chrétien : si même après le péché, la nature est capable de collaborer à une œuvre divine et de faire sa part dans le travail commun, c'est donc qu'elle est restée suffisamment bonne ; si ce concours de l'homme est exigé et méritoire, c'est donc que Dieu estime son associé et que celui-ci mérite cette estime.

Il y a là-dessus dans le vieux Concile de Trente quelques lignes décisives qui sont vraiment la charte de la dignité humaine : les plus beaux articles de *la Déclaration des droits de l'homme* ne sont que des boursouflures de rhétorique à côté de cette petite phrase qui admet l'humanité à la collaboration divine dans l'œuvre surnaturelle :

« Le libre arbitre de l'homme mû et excité par Dieu, collabore avec celui-ci lorsqu'il donne son consentement à ces secousses surnaturelles et à ces appels divins : il n'est jamais sous cette influence *perinde ac cadaver* » (dans le texte : *veluti inanime quoddam*).

Ah ! si Platon, qui rêvait d'entraîner nos âmes à la suite de Jupiter et des dieux dans le tourbillon circulaire des idées éternelles, si Platon avait pu lire cette petite déclaration, en vertu de laquelle dès ici-bas, nous sommes admis au grand œuvre de Dieu : non pas seulement comme des figurants dans le cortège des panathénées chrétiennes, mais comme des ouvriers du mouvement et des artisans de la gloire... Les plus nobles ambitions d'Athènes en sa fierté sont ici dépassées.

Demeurée bonne après le péché, la nature l'était déjà, ou l'était davantage, avant la chute. Quelle que soit la position (suarézienne ou thomiste) que l'on adopte dans le problème des suites du péché originel, l'on n'échappe déjà plus à cette conclusion, la seule dont nous ayons besoin en ce chapitre.

Et si l'on cherche, non plus cette fois dans des textes conciliaires précis, mais dans l'esprit général de la pensée chrétienne, d'où procède cet optimisme foncier de l'Eglise en face de la plus parfaite des créatures visibles, l'on retrouve vite cette affirmation de la Genèse en ses premières lignes, que l'homme a été créé à l'image de Dieu : créé d'abord sur ce modèle avant même d'être

1. Qui fecit te sine te, non te justificat sine te. Ergo fecit nescientem, justificat volentem. (Serm. 15 de Verb. Apost., c. II, n° 13 : P. L. XXXVIII, 923.)

aussitôt, par la grâce, intérieurement exalté par la transfusion de la vie divine. Notre première naissance nous introduisait déjà dans la famille de Dieu parce qu'elle nous éveillait à la vie de l'esprit. L'on n'exagérera jamais le respect que le christianisme ressent pour ce don de l'intelligence qui, même sans la venue de la grâce surnaturelle en ce monde, aurait déjà renouvelé à sa manière la face de la terre en y jetant, avec les roseaux pensants, les premiers rayons de la face de Dieu. Aux yeux de l'Eglise, les plus belles volontés humanistes, *la sagesse*, *la connaissance par les causes*, *la lumière*, *la philosophie*, *la gnose* elle-même, sont, avant d'être nos richesses, des attributs du Créateur et comme disait le prêtre Denys, des noms divins. Par ces facultés spirituelles qui font resplendir sa chair elle-même, l'homme communie déjà à la divinité. Comme celle-ci, il est capable de se posséder soi-même; mais surtout il est capable de se dépasser pour posséder le reste, c'est-à-dire de connaître et de posséder Dieu.

Après cela, l'Eglise ne serait pas la vieille confidente, vingt fois séculaire déjà, d'une humanité faible et souffrante, si elle n'éprouvait à l'égard de l'éternel client de ses confessionnaux une immense pitié exempte d'illusions et cependant toujours maternelle. Elle connaît cette lamentable misère de la revanche perpétuelle du mécanisme animal sur l'esprit libre, les défaillances de l'action humaine, et cette fatigue engendrée par le bon travail lui-même qui s'achève trop souvent en routine ou en égoïsme.

« Regardez donc, Seigneur tout-puissant, notre infirmité, supplie quelque part une oraison du missel, et voyez comment le poids de notre propre action nous entraîne... »[1]

Nous aurons dans les chapitres suivants à revenir sur les causes profondes de ces faillites. Mais, à nous tenir sur le terrain de la nature nue, la seule que nous voulions envisager en ce moment, nous devinons déjà l'un des motifs de la défaite toujours possible.

C'est peut-être qu'on a trop vite fait de définir l'homme un animal raisonnable ou un roseau pensant, une intelligence servie par des organes, ou bien, avec l'Ecole, une âme unie à un corps qu'elle anime comme la forme sa matière. L'inconvénient de ces formules brèves, dont

1. Commun d'un Martyr Pontife, messe *Statuit*, collecte.

le catéchisme a pourtant recueilli les meilleures, c'est que, considérant l'homme à l'état de repos et de perfection, elles le supposent immuable dans son être. Ce sont des définitions statiques. En réalité l'homme est un mobile en marche vers sa fin; c'est un être qui doit conquérir sa nature[1]. Problème vivant à résoudre, bataille hypostatique à gagner, il doit devenir ce qu'il n'est pas encore, — et par une transformation convenable de lui-même, parvenir à un terme qui lui échappe mais qu'il devine de loin. Pour atteindre ce but, la raison doit chez lui diriger et au besoin dominer l'animalité. En employant les catégories morales, on dira équivalemment que les bonnes passions, ou les bonnes habitudes doivent l'emporter sur les mauvaises.

Ainsi la nature humaine n'est en soi, ni totalement bonne, ni absolument mauvaise; mais elle doit devenir bonne et elle le peut, ou tout au moins elle le pouvait.

Il y a un combat spirituel, parce qu'il y a deux hommes en chaque homme, l'un qui veut et l'autre qui ne veut pas, l'un qui fait le mal qu'il déteste, et l'autre qui désire le bien qu'il n'accomplit pas.

Le bilan doit se clôturer par des bénéfices, mais il comporte des aléas et des fluctuations. Pour apprécier le dividende final dont parle le Christ, dix pour un, cent pour un, un pour un parfois, on ne jugera pas un homme au nom de la conscience d'un autre homme, mais on attendra le jugement de Celui qui seul sait ce qu'il a donné à chacun et ce qu'il avait l'intention de réclamer au soir de la journée.

Jusqu'alors, l'humanité vaut la peine qu'elle prend pour vivre et progresser; elle vaut par le spectacle qu'elle se donne à elle-même de ses efforts, de ses recherches, de ses résultats. Sans doute un soldat ou une armée qui combattent peuvent reculer: mais il n'est pas fatal, prétend l'Eglise, que l'homme, laissé par hypothèse avec ses seules forces sur son propre terrain, recule nécessairement et toujours.

En présence de ce singulier ennemi de l'intérieur et de l'arrière qui est, si l'on y tient, la partie inférieure

1. Certains thomistes modernes semblent vouloir se dégager sur ce point du petit thomisme des manuels. Cf. Kors, O.P., La Justice primitive et le Péché Originel, d'après St-Thomas, Kain, 1922, — qui dit que l'état de nature pure est une expression contradictoire, parce que la nature pure n'étant pas immobile, ne peut être un « état » (pp. 118 sqq.).

de nous-mêmes, qui est non seulement sur notre territoire, mais notre territoire même et notre terroir, quelle attitude prendre sinon celle de la guerre?

A vrai dire d'ailleurs, cette image de la guerre, surtout après les atrocités qu'elle évoque chez les contemporains, n'est pas celle qui convient le mieux au sujet. Les Pères et les mystiques du Moyen-Age l'employaient volontiers, mais ils n'avaient pas vu la vraie guerre que nous avons soufferte. Parlons plutôt de la conquête pacifique d'un pays à la manière des explorateurs, de la découverte scientifique accomplie à force d'essais et de patience, de sport splendide et courageux: telle est la vie humaine et naturelle de l'homme. Oui, l'homme doit se réaliser lui-même: lesté d'animalité à son départ dans des conditions que le verset de la Genèse et la doctrine de l'Eglise continuent de laisser assez obscure, lesté d'animalité, il doit découvrir en lui sa loi, qui est raisonnable, y soumettre cette animalité sans la détruire, l'ordonner, retrouver le plan général de son être, mettre chaque élément à sa place, cultiver dans un corps sain un esprit vigoureux, et, splendide alors, la plus belle des créatures visibles, ému, intelligent, passionné mais sage, il doit régner sur lui-même et sur le monde.

Ce grand travail est loin de son terme. Aussi l'impression qui domine chez les Pères et les Saints de l'Eglise lorsqu'ils assistent à la tragédie humaine, aux renversements des empires et aux luttes intérieures des consciences, ce n'est pas, comme le voudrait le jansénisme, le sentiment du découragement scandé de paroles de malédiction, mais c'est la curiosité, l'angoisse, l'intérêt, la terreur peut-être lorsqu'ils songent à la gravité de l'enjeu et aux périls courus par le beau joueur; c'est finalement l'espérance de la victoire. Qu'on lise attentivement l'Ecriture et les Docteurs, les théologiens et les mystiques, qu'on ne s'attarde point à quelques expressions outrées, rares ou conventionnelles de la prédication courante, qu'on s'attache dans Saint Augustin plus à l'esprit qu'à la lettre, qu'on lui oppose hardiment d'autres pages écrites par lui-même loin de la polémique pélagienne, et presque toutes les pages de Saint Bernard, de Saint Bonaventure, de Saint François d'Assise et de Saint François de Sales, et l'on constatera avec joie que la conception catholique de l'homme n'est point celle que Pascal a burinée en quelques lignes, éternelles peut-

être, mais trop littéraires, trop tragiques pour être absolument vraies. C'est une autre image qui se dresse devant nous, le noble et douloureux visage de la créature raisonnable aux yeux interrogateurs prêts à sourire et près aussi de pleurer, que Michel-Ange avait vue sortir des mains de Dieu, à la fois si candide et si virile, capable de toutes les passions, mais capable aussi de Dieu, comme dit Saint Thomas, troublante à cause de la flamme qui brille en une chair si belle, inquiétante à cause de la splendeur même de son animalité intelligente, mais finalement reposante, reposée et magnifique, la splendide nature humaine contemplée par le psalmiste :

« C'est à peine si l'homme est inférieur aux anges :
De gloire et d'honneur tu l'as couronné, ô Yahveh. »

Lille. Eugène MASURE.

Un panégyrique récent du jansénisme [1]

Il y a quelques jours, je rencontrais accidentellement un érudit connu de tout Paris pour ses travaux consciencieux et impartiaux sur Pascal et les jansénistes.

— Connaissez-vous, me dit-il, au bout de quelques instants de conversation, connaissez-vous le dernier ouvrage de M. Gazier sur le jansénisme. — Non, lui répondis-je. — Eh bien, il faut que vous l'étudiiez : il y en a peu, je crois, de plus suggestifs, peu qui montrent mieux jusqu'où peut aller l'esprit de parti. Voyez-le et vous me direz simplement ce que vous vous en pensez. Je le lui promis.

J'ai rempli loyalement ma promesse et voici le résultat d'une lecture attentive des deux volumes dont on me parlait. Je le donne d'autant plus volontiers au public, que si l'on se taisait, les jansénistes de notre temps répéteraient, après M. Gazier, que « ne pouvant les réfuter, car c'est impossible, leurs adversaires ont pris le parti de faire le silence autour de leurs livres publiés, ou même de se les procurer pour les anéantir » (II, 285).

I

Avant que j'entre dans les détails, on voudra bien m'excuser de quelques réflexions préliminaires qui me semblent devoir jeter une vive lumière sur l'œuvre que je viens d'étudier.

Le lecteur attentif constatera d'abord que notre auteur s'appuie uniquement sur des documents jansénistes, cite uniquement des écrivains jansénistes, tout en reconnaissant pourtant que parfois « ils commentent les textes avec beaucoup de passion ».

S'agit-il, par exemple, de Port-Royal et des « Saintes » filles qui remplissaient la fameuse abbaye [2], il ne consulte

1. Augustin Gazier, *Histoire Générale du Mouvement janséniste*, 2 volumes, Paris, Champion, 1922.

2. Evidemment, je suis loin de leur dénier tout mérite, toute vertu, pas plus du reste qu'à certains Port-Royalistes d'autrefois et de maintenant, ignorants ou plus ou moins sciemment aveuglés.

et n'écoute que Pascal et Arnauld, Nicole et Hermant, Clémencet et Besoigne; il n'a lu que les divers *Nécrologes* laissés par des fanatiques, l'*Histoire des persécutions*, l'*Apologie des religieuses*, les *Nouvelles ecclésiastiques* et la *Revue ecclésiastique*, etc. Parle-t-il de la Bulle Unigenitus, il ne connaît que les *Anecdotes* de Villefore, *le Journal de Dorsanne*, *les Mémoires de Saint-Simon*[1], etc., je dois ajouter pourtant qu'il est un autre savant auquel il renvoie à diverses reprises et témoigne grande confiance. Ce savant, c'est lui-même; les sources auxquelles le lecteur est invité à puiser en toute sûreté, ce sont ses petits livres, les articles qu'il a consacrés au jansénisme.

Quant aux écrits des adversaires de ses héros, il les ignore ou plutôt il les dédaigne. A peine si l'on sait, par lui, que les *Provinciales* furent attaquées et réfutées; que la Bulle Unigenitus fut soutenue par de vigoureux écrivains; que les PP. Pichon, Hardouin ou Berruyer eurent des apologistes et des defenseurs. Surtout notre impartial écrivain se garde bien de reproduire quelques passages de ses victimes, quelques-uns des arguments que ses odieux adversaires développaient, que des contemporains mettaient en avant pour les couvrir, ces contemporains fussent-ils des évêques. Il est vrai que le lecteur eût été de la sorte plus en mesure de juger par lui-même, de se décider en connaissance de cause. Qu'importe à M. Gazier? N'est-ce pas plus sûr de fournir aux naïfs et aux irréfléchis des appréciations toutes faites. Si quelques-uns allaient se tromper et ne point juger admirable tout ce que les jansénistes avaient dit et décidé!

Je viens de parler de *jansénistes*. Mais voici qu'à ce mot, M. Gazier m'arrête tout court. Des jansénistes, il n'y en eut jamais, croyez-le bien. Le jansénisme n'est qu'un fantôme créé de toutes pièces par les jésuites (II, 94). Et ceux que vous appelez jansénistes, ce sont les fils les plus fidèles de l'Eglise. Je sais bien qu'ils ont publiquement et opiniâtrement désobéi à plusieurs papes, à presque tous les évêques de France, refusé de signer ce que l'autorité légitime leur prescrivait de signer, transgressé les ordres les plus formels de leurs chefs hiérarchiques; mais tout cela, c'était acte de catholique éclairé.

1. Pourquoi trop souvent, quand il s'appuie sur ce dernier spécialement, M. Gazier ne le cite-t-il pas nommément? Rougirait-il de son patron?

De la sorte, ils défendaient la vérité, sauvaient la religion du Christ. Et la preuve irréfutable, criait M. Gazier à qui semblait le nier; oui, la preuve, c'est qu'un de mes amis l'affirme et vous me permettez d'en croire plutôt cet ami que votre pape que les jésuites dominent. Et aussitôt, il citait les lignes suivantes d'un anonyme, sans même songer à se demander quelle valeur pouvaient avoir de pareilles affirmations sous la plume de notre Port-Royaliste échauffé; quel cas la prudence permettait qu'on en fît: « Encore aujourd'hui, disait l'oracle masqué de M. Gazier du haut de son trépied, s'il reste une étincelle de foi sur la terre, si la solide piété n'y est pas encore éteinte, c'est à Port-Royal que nous le devons. Si malgré le débordement des vices et des erreurs qui a tout inondé, la vérité conserve encore quelques disciples et quelques adorateurs; si les dogmes précieux de la grâce, si les grands caractères de la justice chrétienne, si les saintes règles de la pénitence... si les vrais principes sont encore connus, respectés et suivis dans quelques coins de l'Eglise, c'est évidemment parce que l'esprit de Port-Royal y a pénétré » (II, 129).

Réconforté par ces bonnes paroles, M. Gazier changeait d'idées et concluait que le « jansénisme n'était pas un fantôme », prêt à se contredire de nouveau, si les besoins de la cause le demandaient. En attendant, il se rangera du côté de ceux qui professent qu'une Bulle promulguée par le pape n'est pas une règle de foi, et que ceux qui la rejettent ne sont ni hérétiques, ni schismatiques » (II, 68); mais des chrétiens de la primitive Eglise, les véritables et seuls disciples de J.-C., « des catholiques purs dans la foi » (II, 192).

Ecoutons maintenant notre impartial historien juger ceux à la suite desquels il marche dans les sentiers jansénistes, ceux qu'il salue comme ses maîtres. On peut d'un mot résumer ses conclusions: il a eu beau étudier leurs actions, publiques ou secrètes, écouter leurs conversations les plus intimes, lire leurs ouvrages, il n'a rien vu, rien entendu que de parfait sous tous rapports, lui pourtant si perspicace, comme nous le verrons quand il se prononcera sur qui n'est pas de Port-Royal.

Voici d'abord Jansénius. Ce pieux et savant docteur est si noblement humble qu'ils s'astreint à ne rien avancer de lui-même, ne cesse de protester qu'il est et veut toujours rester le fils soumis de l'Eglise romaine; qu'il

prend pour juge le pape, vicaire de Celui qui est la voie, la vérité et la vie.

Saint-Cyran n'est guère moins édifiant aux yeux de notre consciencieux annaliste. C'est un prêtre « d'un immense amour pour la vierge Marie », d'une orthodoxie si sûre qu'il fut impossible de tirer de ses 20 volumes in-folio « même une proposition suspecte ». Ni l'un, ni l'autre ne peuvent donc être considérés comme hérésiarques, quoi qu'en disent les papes, puisqu'ils n'ont jamais été convaincus d'hérésie ou d'erreur. Voilà le certificat d'orthodoxie que, de science certaine, leur délivre gracieusement le théologien Gazier. Il est vrai que de méchantes langues disaient, entre autre chose, que Saint-Cyran ne recevait pas le Concile de Trente; ne croyait pas à l'efficacité « du sacrement de pénitence ».— Peccadille que tout cela, répond M. Gazier. Je vous en donne ma parole, moi qui ne crois pas à l'infaillibilité du pape même après le Concile du Vatican, hausse les épaules devant la dévotion au Sacré Cœur de Jésus, comme devant une décision de l'index ou la Bulle *Unigenitus*. Et ce qui me rassure, c'est que la sainte Mère Angélique et toutes ses vénérables Sœurs de Port-Royal m'en donneraient, j'en suis certain, une entière absolution.

A côté de Jansénius et de Saint-Cyran, notre docte écrivain nous invite à admirer le « vertueux » Soanen, cet évêque « d'une piété exemplaire », au jugement de Louis XIV, « l'adversaire irréductible et le martyr d'une Bulle pontificale » (I, 256), le prisonnier du Christ, comme il se qualifiait modestement lui-même; l'intrépide Colbert, évêque de Montpellier, dont ce même Soanen écrivait par pur amour de la vérité : « Qu'il vive dans nos cœurs, ce prélat si digne de la vénération qu'il s'est acquise, la gloire et l'ornement de notre siècle, le modèle des forts et le soutien des faibles, le docteur et presque le martyr (lui aussi) des saintes vérités que la Bulle *Unigenitus* a condamnées », (II, 12). Les évêques jansénistes, on le voit, avaient l'hyperbole facile les uns pour les autres.

M Gazier est, sur ce point, leur digne héritier. L'entendez-vous effectivement, nous parler du « vertueux » Fitz James, de l'admirable de la Broue, du vaillant de Langle, qui depuis tant d'années « gouvernait saintement son diocèse » dans une paix complète quand la Constitution *Unigenitus* l'a contraint à descendre dans l'arène. Faut-il signaler encore dans cette galerie d'incompara-

bles figures. M. Singlin, « d'une piété et d'une charité extraordinaires, d'une telle étendue de génie et de science » dans la conduite des âmes que Pascal, Arnauld, Le Maître et tous ces autres génies si sublimes (qui remplissaient P. R.), « avaient pour lui une docilité d'enfant et se conduisaient en toutes choses par ses avis » (I, 111)?

Je laisse de côté beaucoup d'autres héros, Antoine Arnauld, « toujours essentiellement catholique, homme d'une simplicité d'enfant, d'une bonté exquise, d'une très grande modération de fond et de forme » (I, 213); M. Hamon, « médecin admirable et chrétien plus admirable encore; enfin l'architecte de l'Eglise de P. R. « grand et célèbre artiste », aussi pieux qu'il était humble.

Je me contenterai donc de constater que quiconque s'était déclaré pour le « saint monastère » et les réflexions morales de Quesnel, contre le *Formulaire*, la *Bulle Unigenitus*, est devenu du coup, au jugement de notre historien, digne de tout éloge; que celui-là surtout qui n'a pas craint de refuser obéissance au pape, pour prendre place dans le troupeau janséniste, a mérité l'admiration de tous les siècles.

Toutefois, on le pense bien, les vénérables oasis des Champs et de la rue Saint-Jacques avec ceux et celles qui les ont habités ou dans la suite se sont abreuvés des flots d'air pur qui s'en exhalaient, ont trouvé plus encore en M. Gazier le plus inconfusible des panégyristes.

Pour les louer plus à son aise, il a oublié (heureux oubli!) que Jansénius avait écrit, nous l'avons dit, qu'à ses yeux, « le pape était le vicaire de la voie, de la vérité et de la vie » (II, 5); il ne s'est pas souvenu, au moment voulu, que ces filles qu'il exalte avaient ouvertement désobéi au pontife, et cela, à plusieurs reprises.

De même, il n'a pas tenu compte des paroles qu'il avait admirées sur les lèvres de la Mère Angélique: Il faut « que nous demeurions toujours très soumises dans la foi à l'Eglise et à son chef... Tout le monde y est obligé, mais encore plus nous autres filles, qui sommes incapables de disputes et de raisonnement... Nous serions doublement criminelles de ne nous pas soumettre » (I, 92). Comment expliquer que, témoin d'actes répétés d'insoumission de la part de ces tristes religieuses, non seulement il n'ait pas prononcé un mot de blâme à leur endroit, mais bien plutôt poussé des cris d'admiration en les voyant en complète révolte?

Ainsi, sans paraître même se douter de l'étonnante contradiction dans laquelle il tombe, aujourd'hui il professera un véritable enthousiasme pour des engagements que demain il verra, avec de pareils cris de joie, fouler aux pieds publiquement. Aussi bien que lui importent le pour et le contre, pourvu qu'il puisse obtenir, même au prix de flagrantes palinodies, quelques applaudissements à ses amis.

Ne dois-je pas même ajouter que sa partialité et son besoin de louer des révoltées l'ont fait descendre plus bas encore !

Qu'on en juge : M. Gazier venait de reproduire les lignes dans lesquelles Sainte-Beuve juge l'entêtement et la désobéissance à l'Eglise de ces pauvres malades. Il était « singulier et ridicule, avait-il dit, que seules une vingtaine de filles, vieilles, infirmes et sans connaissances suffisantes, qui se disaient avec cela les plus humbles et les plus soumises en matière de foi, vinssent faire acte de méfiance, et protester indirectement en interjetant une clause restrictive. Mais Port-Royal ne serait plus lui-même s'il n'était ainsi jusqu'au bout. C'est l'esprit d'Arnauld qui survit, même quand Arnauld est mort. Le P. Quesnel, consulté de loin, à Amsterdam, où il s'était réfugié,... approuva la résistance... Quesnel était alors l'oracle, il avait hérité du manteau d'Arnauld » (I, 226).

Ainsi parlait Sainte-Beuve et avec grand bon sens, semble-t-il.

Veut-on savoir ce que M. Gazier conclut de ce jugement, et par suite quel compte on doit tenir des éloges de cet écrivain. En premier lieu, dit-il, nos admirables religieuses n'ont rien fait de ridicule, comme on ose bien les en accuser : elles ont suivi la voie qu'Arnauld leur indiquait, se prêtant à une démarche préconisée par lui. Or « une démarche conseillée par Arnauld ne saurait être ridicule », n'en déplaise à Sainte-Beuve et à qui penserait comme lui. J'ajoute, continue M. Gazier, que Sainte-Beuve, malgré lui, « malgré sa partialité », a pleinement justifié nos saintes victimes de la vérité. Ne reconnaît-il pas, implicitement du moins, qu'elles « ne sont pas intervenues spontanément » dans la querelle ; qu'on « les a mises au pied du mur » en leur demandant un désaveu de tout leur passé ? Or ce passé n'était-il pas plein de l'esprit de M. Arnauld, c'est-à-dire souverainement chrétien, catholique, appuyé sur l'Evangile et Saint-Augustin ? Comment

pourrions-nous le renier? Ainsi raisonnaient nos théologiennes improvisées (I, 226). Quand on leur représentait que le pape, les évêques, chargés par Dieu de les conduire, leur répétaient qu'elles s'égaraient et se trompaient: Le pape et les évêques, répliquaient-elles par leurs actions, sinon de bouche, que sont-ils en face d'Arnauld?

Et M. Gazier, qui voit une justification des religieuses en ces audaces, oublie comme elles, inconsciemment, je suppose, ses applaudissements d'autrefois en entendant un ami proclamer « qu'il n'appartient pas à des théologiens particuliers de résister aux décisions du Saint-Siège et de les condamner » (I, 160[1]).

Notre annaliste ne perd pas seulement la mémoire quand le bon renom de ses chers jansénistes doit y gagner; pour eux, il se fera le disciple d'Escobar!! Il s'agissait d'arriver « à une pacification que tout le monde, hormis les jésuites, désirait ardemment ». L'obstacle venait de mandements que le pape avait condamnés et que leurs auteurs, disciples de Saint Augustin, ne pouvaient se résoudre à sacrifier. Les négociateurs, dans les rangs desquels on ne trouvait point de jésuites, imaginèrent l'expédient suivant: « aux mandements incriminés, on substituerait des procès-verbaux secrets que les prélats (en cause) rédigeraient à leur convenance et au bas desquels se trouveraient les signatures demandées ». Pavillon, « le saint évêque d'Alet » adhérait à cette combinaison (ou plutôt à cette supercherie) et bientôt l'affaire fut conclue (I, 193); et les refusants ne rougirent pas de dire qu'ils avaient signé! Voilà l'un des hauts faites des amis de M. Gazier, et il nous le raconte sans protester, sans s'indigner, sans même un mot de blâme. Qui l'eût cru? qui l'eût dit? Il se tait et dévore sans doute en lui-même son vertueux chagrin.

Le malheureux n'était pas au bout de ses peines. Nous savons qu'à ses yeux le « saint Monastère » n'abritait que des anges purs et sans tache, et longtemps il n'y avait trouvé que des religieuses irréprochables. Un jour vint pourtant où il fut obligé d'avouer qu'il s'était aveuglé sur quelques-unes au moins d'entre elles, que certaines s'étaient oubliées et que le sel de la terre s'était affadi. Ses yeux se mouillèrent de larmes, en découvrant pour la première fois quelques brebis galeuses dans le troupeau chéri. Il va nous dire comment il fut désabusé. L'arche-

1. Ces paroles sont d'un défenseur de P. R.

vêque de Paris, Péréfixe, était déjà venu, à diverses reprises, dans le but d'obtenir des signatures pour le *Formulaire* signatures, on le sait, imposées par le pape. Longtemps ses efforts avaient été vains; mais finalement « à force de prières, de promesses et de menaces », dit M. Gazier, il réussit auprès d'une douzaine de faibles et de lâches. Qui jamais se fût imaginé que les murs bénis de Port-Royal missent à couvert un pareil nombre d'indignes! Heureusement ce n'était pas la fleur du couvent. Effectivement, « parmi les signeuses, il y avait quatre filles en démence, quelques têtes faibles et enfin deux intrigantes qui jouèrent un rôle véritablement odieux ». (I, 171).

Comment en un plomb vil l'or pur s'est-il changé?

dut répéter M. Gazier. Et pour se consoler, il tourne ses regards, en nous invitant à l'imiter[1], vers *l'admirable* sœur Jacqueline Pascal, la *grande* Angélique, la sœur Saint Alexis, *femme de grand talent*, et même ! sur les plus jeunes religieuses qui avaient fait preuve d'initiative, montré une héroïque fermeté et trompé les espérances du tentateur », c'est-à-dire de l'archevêque de Paris cherchant à les amener à se soumettre au vicaire de J. C.

II

Il serait aisé de trouver dans l'œuvre de M. Gazier, en faveur de ses amis et au mépris de la plus élémentaire impartialité, nombre d'acrobaties intellectuelles pareilles à celles que j'ai signalées précédemment; mais il est temps de le suivre en d'autres exercices d'égale audace. Voyons-le donc à la hâte en face des adversaires du jansénisme. Nous aurons vite fait de constater qu'à ses yeux quiconque a osé le combattre ne mérite que blâme et réprobation: c'est un faible, un sot, ou bien un vil misérable.

Les papes auront d'abord une part copieuse dans les injures de l'impartial historien: Paul V se décide par « intérêt et considération d'ordre purement politique »

1. Nous croyons qu'il y avait mieux à faire. Puisque certaines étaient tombées, comme on disait, il eût été chrétien de leur tendre la main sans retard, pour les tirer de l'abîme. Personne n'y pensa dans la sainte maison et M. Gazier qui se croit chargé de donner des leçons au pape comme aux évêques, ne paraît pas en avoir été choqué. Tout au contraire. Il lui suffit de les vilipender!

dans l'affaire de Molina (I, 22); Alexandre VII était un pontife « léger, inconséquent, d'une extraordinaire pusillanimité, sur les déclarations duquel il n'y avait pas à faire fond » (I, 106); d'ailleurs « il s'était laissé circonvenir par les jésuites », allant jusqu'à prendre un des leurs pour confesseur (111); Clément X, « vieillard incapable de suivre de grandes affaires » (I, 187), agissait de même en tout avec une extraordinaire désinvolture; Clément XI « avait à venger un ami dénoncé par Noailles, Bossuet et quelques autres au pape Innocent XII (I, 236) et ne s'en souvint que trop en sa conduite; Clément XIII faisait condamner par l'inquisition, sans daigner dire pourquoi, une Instruction pastorale de l'évêque de Soissons, Fitz James, un vertueux prélat, janséniste au sens du cardinal Bona, car il n'aimait pas les jésuites ». Ce pape enfin avait écrit « un bref très élogieux pour la Compagnie de Jésus, que le Saint-Siège, concluait-il, a toujours prise et prendra toujours sous sa protection ».

M. Gazier suffoque à cette affirmation et moi je m'arrête, ne pouvant rapporter toutes les paroles ignorantes et téméraires de notre audacieux historien, d'autant que j'ai hâte de le montrer un moment en face des évêques tenus pour anti-jansénistes. Son inconcevable partialité nous apparaîtra là tout aussi révoltante que précédemment et ses témérités non moins injustes.

Voici Fénelon, « prélat rancunier et altéré de vengeance », Harlay de Chanvallon, « ennemi le plus perfide de Port-Royal, prélat sans religion et sans mœurs »; Vintimille, l'homme de la bonne chère et de l'ambition; Fleury, le despote, le persécuteur, « prélat souillé d'in-

1. Un bon janséniste, c'est-à-dire l'un de « ces Catholiques, si purs dans la foi », comme parle M. Gazier (II, 192), ne pouvait s'empêcher de gémir sur de pareilles défaillances et d'accourir au secours de ses chefs qui se fourvoyaient. Notre récent annaliste, bien qu'il soit un peu tard, le fait de son mieux. Cela profitera du moins à nos lecteurs : Il semonce les papes, sans trop de ménagements, de leur faiblesse pour certains livres des Jésuites; il leur signale l'erreur dans laquelle les souverains pontifes précédents sont tombés en trouvant dans saint Augustin des propositions qui n'y étaient pas; en imposant la signature du *Formulaire*; en condamnant la si pure doctrine de Quesnel; en regardant comme hérétiques ceux qui se refusaient à recevoir leurs décisions dogmatiques, etc. Personne d'ailleurs ne sera surpris d'entendre le profond théologien qu'est M. Gazier parler de la sorte et donner des leçons aux souverains pontifes: C'est dans la tradition de Port-Royal. Chacun sait au surplus qu'il n'est pas de ceux dont on pourrait dire, comme des sœurs du « saint monastère »: il est « incapable de disputes et de raisonnement », même en des matières qui ne sont pas de sa compétence.

justices et de violences, vieillard soupçonneux, violent par faiblesse, qui s'amuse au récit des persécutions faites aux jansénistes, et suit les passions d'une armée de prestolets furieux » (II, 3); Languet de Gergy, le plus actif, le plus turbulent des Constitutionnaires, l'auteur de la *Vie de Marie Alacoque*, ouvrage que le public trouva extravagant (II, 11); Belsunce (l'ex-jésuite), « toujours intransigeant et intolérant, auteur d'un mandement fanatique » (I, 261); enfin Christophe de Beaumont, le grand protecteur du jésuite Pichon, prélat vertueux, mais peu instruit qui persécutait « avec une animosité toute particulière la communauté de Sainte-Agathe (II, 64), l'inventeur des billets de confession et du refus des sacrements, et pour tout dire d'un mot, le grand ami de la Compagnie de Jésus.

Le lecteur m'en voudrait de continuer, d'autant, il le devine sans peine, que pas une de ces accusations n'est appuyée même d'un mot; qu'il n'y a là qu'inventions pures d'un esprit passionné, misérablement aveuglé.

III

Après tant d'injustes accusations, de calomnies évidentes, de jugements honteusement partiaux, on serait tenté de supposer que M. Gazier va revenir au bon sens, à l'équité; que sa rage contre les adversaires du jansénisme est tombée, épuisée. Eh bien, non! les victimes préférées de ses fureurs n'ont point encore été présentées au lecteur, et celui-ci n'a pu mesurer jusqu'à quel excès descend parfois la partialité.

Les grands coupables de la guerre religieuse contre Port-Royal, les auteurs des persécutions souffertes par ses nobles amis sont, au jugement de M. Gazier, les jésuites et les jésuites seuls. N'essayez pas de savoir sur quels fondements historiques il s'appuie, il dédaignera de répondre: qu'il vous suffise de savoir qu'il l'affirme, parole de janséniste; qu'il est convaincu, notamment que la société qui s'attribue le nom de Jésus est « périlleuse en matière de foi, ennemie de la paix de l'Eglise, et plutôt née pour la ruine que pour l'édification des fidèles » (I, 19). De là découle principalement les jugements que nous entendrons de lui sur ces dangereux religieux. D'un mot, on peut l'en croire, ce sont des hommes couverts de toutes les vilenies: des bouches jansénistes l'ont proclamé;

c'est donc indéniable. Après cela, n'allez pas lui demander de s'éclairer par lui-même. Non, vous répondra-t-il sans hésiter: mon siège est fait. Ne lui parlez pas des dénégations que les « accusés ont apportées, des preuves qu'ils ont accumulées pour se disculper, il se bouchera les oreilles et haussera les épaules: la cause est entendue, vous dira-t-il résolument à la fin. Si vous insistez et faites défiler devant lui des groupes pressés d'hommes impartiaux, honnêtes, loyaux qui affirment la pureté de leurs intentions; des papes, des évêques, les prêtres les plus honorables, qui se sont portés garants de leur conduite irréprochable ou même ont crié à tous les échos de la France et du monde leur admiration pour eux, M. Gazier ou se détournera dédaigneusement, ou se contentera d'affirmer que ce sont là témoins timides ou ambitieux, des misérables ou des vendus. Aussi bien la voix des pontifes suprêmes, celle des Conciles, de la grande majorité des évêques français de tous les temps, peuvent-elles vraiment contrebalancer celle des Port-Royalistes? Notre historien ne le croit pas et il le dit crânement à ses lecteurs.

Mais il est temps de le suivre dans les détails du réquisitoire qu'il a dressé en deux volumes contre « la société qui s'attribue le nom de Jésus »... avec l'approbation de vingt papes.

Il commence par des exagérations telles que tout lecteur indépendant et réfléchi les remarquera du premier coup d'œil et sera, malgré lui, porté à quelque défiance. A peine née, la Compagnie de Jésus « annihile » les papes, et le premier successeur d'Ignace, « un intrigant fieffé que l'on n'a pas canonisé », devient presque immédiatement « ce que la malice clairvoyante des foules[1] appelle encore aujourd'hui le pape noir » (1, 18). Le souverain Pontife annihilé, les jésuites deviennent les maîtres du monde catholique, foulent aux pieds « les droits imprescriptibles de l'épiscopat qu'ils méprisent » (25), attaquent le haut clergé qu'ils subjuguent, conquièrent le roi et ses ministres, même Richelieu qui « disait à ses confidents qu'il serait dangereux de les choquer » et ne voyait qu'un moyen de se mettre en garde contre eux: « c'était de leur donner tout ce qu'ils demandaient et même d'aller au-devant de leurs désirs » (22), conduite d'ailleurs que tint le redoutable cardinal devenu, devant de tels hommes, doux et timide agneau. Quant aux Ordres reli-

1. De quelles foules, s'il vous plaît?

gieux, ils les tinrent sous leur joug insupportable, au moins jusqu'à la mort de Louis XIV, en réservant toutefois une place spéciale dans « leur haine implacable aux Oratoriens dont ils redoutaient la concurrence »[1] (I, 526).

Voilà ce qu'a vu M. Gazier, ce qu'il sait de science certaine, ce qu'il affirme du moins, sans se donner la peine, bien entendu, de nous apporter même un commencement de preuve sérieuse. Un défenseur de Port-Royal doit être cru sur parole! N'est-ce pas là du reste, une méthode historique agréable et facile entre toutes.

M. Gazier, en tout cas, l'a jugée telle et il l'a adoptée dans le cours de ses ouvrages, surtout quand il s'agit de vilipender les jésuites.

Quelques faits à la hâte: l'impartialité du défenseur du jansénisme ancien et moderne n'y gagnera peut-être pas beaucoup, mais qu'y faire?

Arnauld venait de publier quelques écrits pour sauver ses amis, les disciples de Saint Augustin. Le jésuite Annat l'apprend et se met aussitôt en mouvement pour faire condamner l'illustre docteur: la Compagnie de Jésus y trouvait son intérêt. Aussi bien le syndic de la Sorbonne était l'une de ses créatures. « L'affaire, dirigée par le P. Annat en personne et réglée à l'avance dans ses moindres détails, fut conduite avec une rapidité inconnue. On eut recours, pour influencer les juges, aux sollicitations, aux promesses et aux menaces; on introduisit dans la Faculté quarante moines mendiants qui n'avaient pas voix délibérative » (I, 101). On refusa la parole à l'accusé, tant on craignait sa logique impeccable; il fut condamné, non pas, comme il l'eût fallu à l'unanimité ou la presque unanimité des suffrages, mais à trois voix de majorité » (I, 102). Ces intéressants détails, je les trouve dans M. Gazier, et je dois ajouter que cette fois-ci il cite le témoin qui l'a si complètement renseigné. Malheureusement, c'est un témoin sans autorité, son ami Hermant, janséniste notoire, aveugle et passionné, comme il est aisé de s'en convaincre en lisant ses *Mémoires*. Hélas! M. Gazier

1. Quoi! il ose parler de la crainte de *concurrence*, qui eût misérablement fait agir les Jésuites, ce singulier historien qui, tout à l'heure, justifiait par ce vil motif les injustes hostilités des anciennes Universités contre la Compagnie de Jésus à peine née; qui attaque la loi Falloux, parce qu'elle permet aux Jésuites de « faire à l'enseignement de l'Etat une redoutable concurrence, de couvrir la France de collèges comme celui de Vaugirard, d'écoles préparatoires comme celle de la rue des Postes » (II, 250). ? On sait comment les amis de M. Gazier ont pu étrangler une pareille concurrence.

qui les a lus, n'a rien vu de tels défauts, tout occupé qu'il était de découvrir les méfaits des jésuites.

Ce premier exploit de ces religieux oppresseurs de la vérité, fut bientôt suivi d'un autre : je veux parler de l'enlèvement de nos saintes filles du couvent de Paris et de leur internement à Port-Royal-des-Champs « lieu qu'on savait être malsain » (I, 176). L'archevêque Péréfixe se fait extérieurement, il est vrai, l'exécuteur de cette odieuse mesure ; mais l'instigateur responsable, son flair d'historien loyal l'a révélé à M. Gazier, le vrai coupable de cette cruauté fut le jésuite qui tenait le prélat en tutelle et dont la Compagnie de Jésus avait fait son esclave obéissant.

Quoi d'étonnant qu'un simple évêque se soit laissé asservir de la sorte, puisque Louis XIV recevait docilement les ordres de la puissante société et les exécutait. C'est encore M. Gazier qui a découvert le fait et va nous l'apprendre.

Péréfixe venait d'être élevé à l'archevêché de Paris ; l'un de ses collègues dans l'épiscopat, Mgr de Comminges travaillait depuis quelque temps à la concorde religieuse ; il était même « arrivé à des résultats très appréciables, car les disciples de saint Augustin lui avaient remis une déclaration en quinze articles, dont Rome avait reconnu l'orthodoxie » (I, 160). On pouvait espérer que le roi s'en contenterait, comme Péréfixe d'ailleurs l'y poussait par son exemple. Tout donc souriait au négociateur et déjà l'on entrevoyait l'aurore d'une paix bienfaisante ; mais hélas ! on avait compté sans les jésuites : d'un souffle de leur bouche empoisonnée, « ils renversent l'échafaudage si péniblement construit. Le P. Annat, parlant au nom du Conseil de Conscience *défendit* au roi de recevoir la déclaration des Augustiniens », et Louis XIV *obéit*. Qu'on ne s'avise pas de douter de cette prompte et édifiante soumission du Grand Roi au signe d'un jésuite ; c'est Hermant, le janséniste connu, qui nous affirme le fait, et Gazier, son humble admirateur, nous le révèle.

Les papes d'ailleurs leur obéissaient aussi aveuglément que les rois : notre annaliste nous l'assure. « Institués pour combattre les hérétiques, écrit-il, les jésuites ont de tout temps accusé d'hérésie ceux qu'ils voulaient perdre, et cela fait, ils les ont déférés au Saint-Siège », en lui dénonçant « des propositions que l'on disait tirées d'un ouvrage déterminé ». Cela suffisait, car « la cour de Rome

se prêtait toujours avec docilité aux condamnations qui lui étaient demandées, parce qu'elle y trouvait son intérêt ». (I, 242). On peut supposer que les jésuites de nos jours ont hérité de toute la puissance de leurs frères d'autrefois. Quelles découvertes sensationnelles feront donc, sans doute, sur des événements inexpliqués jusqu'ici, ceux qui auront le privilège de fouiller dans les tiroirs d'un fureteur comme M. Gazier !

Toutefois, il faut l'ajouter, ce qui devait rendre les jésuites odieux, ce n'était pas tant l'universalité de leur tyrannie que les motifs auxquels ils obéissaient. M. Gazier a répété presque à chacune de ses pages qu'ils agissaient par vil intérêt, esprit de vengeance, orgueil insensé, témérité folle, rage, méchanceté, fureur aveugle, haine, haine dévote surtout la pire de toutes[1] »; qu'ils ne connaissaient pas la modération, mais seulement la violence; qu'ils ne pratiquaient jamais le pardon des injures, mais n'écoutaient au contraire que la rancune la plus vivace. Aussi bien la famille des Arnauld en pouvait témoigner, elle qu'ils poursuivaient de générations en générations, pour lui faire expier l'audace de l'avocat, leur ancêtre, qui avait osé plaider contre eux, avec le succès que l'on sait. C'est que, concluait M. Gazier, « les jésuites sont des gens qui ne pardonnent jamais, ne désarment jamais et qui finissent toujours par exterminer ceux qu'ils haïssent (I, 88). » Enfin ce sont des monstres qui infestent l'Eglise.

Si, après avoir entendu cette accumulation d'accusations gratuites et infamantes, un lecteur citait à M. Gazier ces mots d'un ami de Port-Royal en lui demandant ce qu'il en pense :

Un cœur noble ne peut soupçonner en autrui

La bassesse et la malice
Qu'il ne sent point en lui;

que répondrait le calomniateur infatigable de la Compagnie de Jésus? Ce serait curieux à savoir.

Voilà, en raccourci, comment M. Gazier peint les jésuites : il n'en a pas rencontré un seul qui eût quelque qualité, ou plutôt qui ne fût un vrai misérable. Il en est

1. Je suis sûr que M. Gazier signale à vingt reprises la *haine* comme mobile déterminant des Jésuites.

même venu à s'étonner d'entendre Saint-Cyran louer le glorieux apôtre des Indes, François Xavier. Par contre, il fait taire un moment son antipathie contre les Sulpiciens en apprenant que l'un d'eux, l'évêque de Saint-Pons, Guénet, a parlé du P. Pichon et de son livre « avec horreur ». Ce qui paraît plus merveilleux encore, il a un mot très élogieux pour un jésuite de nos jours qui juge sévèrement l'ouvrage d'un des frères du XVII[e] siècle (I, 95). Quant à Bourdaloue, M. Gazier refuse charitablement de le croire l'auteur d'une page « peu chrétienne et profondément injuste »; ailleurs, il paraît heureux de voir l'une des grandes protectrices des Port-Royalistes défendre la doctrine de l'illustre jésuite[1].

III

Je suis loin d'avoir relevé toutes les bévues, les injustices et les calomnies qu'on rencontre presque à chaque page de ce travail. Mais il faut se restreindre : on m'excusera donc de ne signaler que quelques erreurs plus saisissables, j'allais dire plus matérielles.

Trois jésuites, plus particulièrement traînés dans la boue par l'écrivain qui nous occupe, les PP. Pichon, Berruyer, Hardouin, avaient publié des traités, causes ou occasions de polémiques violentes. Ces écrits, on peut le croire, n'étaient pas exempts d'erreurs, ou du moins de hardiesses et d'assertions contestables. Aussitôt qu'ils en furent dûment avertis par qui de droit, les auteurs se rétractèrent publiquement et loyalement, comme il est aisé de s'en convaincre.

1. Le P. de Ravignan est loin d'être traité avec pareille justice; il s'était tant de fois montré froid pour Port-Royal ! Et le moindre manque d'enthousiasme à l'égard de ses amis, on le sait, suffisait à M. Gazier pour qu'il saisît sa verge vengeresse. « L'ange de la charité » Vincent de Paul, s'étant attiédi, devient un timide surtout devant les puissants; Zamet, l'évêque de Langres, qui pourtant fit à certains moments le bonheur du « Saint Monastère » et lui donna saint Cyran, fut montré dans la suite « d'un esprit fort variable et fort borné (I, 32) ». Pourquoi n'était-il pas resté plus ferme dans la défense de la vérité ! Quant à Sainte-Beuve, l'auteur du *Port-Royal*, il reçoit des fleurs ou des coups de bâton, selon qu'il distribue aux amis de M. Gazier des éloges ou des critiques. Il eut le malheur de ne pas toujours se souvenir que le panégyrique seul était de saison ! Songez qu'il n'avait pas même prononcé le nom « du célèbre Le Pautre, le grand artiste » qui avait élevé l'église du monastère (I, 55), celui de l'abbé Paulon qui, « le jour du rétablissement, chanta la grand'messe à Port-Royal des Champs » (I, 174) ! Heureusement M. Gazier a réparé pour toujours ces malencontreux et injustes oublis !

Comment expliquer que M. Gazier ait ignoré ces actes ou les ait tus. S'il avait quelques motifs de défiance, que ne les a-t-il donc donnés à ses lecteurs, et discutés de bonne foi? Est-il excusable de n'avoir rien fait de semblable?

Est-il excusable encore d'avoir rejeté sur la Compagnie entière, la faute d'un seul, alors surtout que le coupable, comme dans le cas du P. Lavalette, reconnaît publiquement avoir agi contre les règles de son Ordre, contre la volonté des supérieurs. Vraiment est-ce acte d'honnêteté, de loyauté, de tenir pour marchands et banquiers des religieux qui pouvaient bien ne pas même connaître le nom du P. de Lavalette, en tous cas, ignoraient ses manœuvres secrètes?

A propos du P. Lavalette et du P. Berruyer, encore une question à l'intègre panégyriste des disciples de Saint Augustin. Il nous dit lui-même que ces bruyantes affaires ne touchaient que très indirectement à son sujet, que les jansénistes n'y jouèrent qu'un rôle très effacé. Mais alors pourquoi s'en occupe-t-il si longuement au risque de rompre l'unité de son œuvre! Serait-ce, j'en rougis pour Port-Royal et ses « chrétiens de la primitive Eglise », qu'il jouît secrètement et voulût faire jouir ses amis du malheur de leurs adversaires, se donner la joie d'être témoins de leurs souffrances, puis de piétiner sur leurs cadavres. Quelle indignation dans le cœur de notre noble historien si les molinistes avaient agi de même, lors de la destruction du « Saint Monastère »!

Le fait suivant n'atteint plus la délicatesse de cœur de M. Gazier, mais la sûreté de sa science historique.

Peu après la mort de Saint-Cyran, le jésuite Pinthereau reçut d'un ami des lettres adressées au célèbre disciple de Saint Augustin, et les publia. Contenaient-elles quelques idées qui choquèrent les savants de Port-Royal? Je l'ignore. Du moins, ils demandèrent à voir les originaux. M. Gazier, s'appuyant peut-être sur quelques preuves sans valeur, qu'il n'a pas daigné nous faire connaître, affirme sans ambages que les jésuites « ne voulurent jamais les montrer » (I, 42). Or voici ce qu'on lit, ce qu'il eût pu lire lui-même dans un ouvrage à sa portée, mis à la disposition du public dans la salle de travail de la Bibliothèque nationale. Pinthereau lui-même écrivait dans l'avant-propos de la publication en question: « On sçaura que ces lettres ont été trouvées dans la maison mesme de

S. Cyran, à qui elles estaient écrites... » Mais parce que ceux qu'on appelle communément « les jansénistes tâcheront peut-être d'obscurcir cette vérité, il faut que je fasse voir au public les originaux de toutes les copies que je m'en vay faire paraistre dans ce livre. Je choisirai donc pour cet effet, une maison.... dans la ville de Paris, au quartier de l'Université, où il se trouve d'ordinaire plus d'esprit curieux de semblables nouveautéz... je me suis résolu à mettre en dépôt au Collège des jésuites, les originaux des lettres que j'ay de Jansénius à Saint-Cyran, et dont je m'en vay publier les extraits »[1]. On peut dès maintenant les y voir.

Et la soif de vérité qui dévore M. Gazier n'a pas été jusqu'à lui faire entr'ouvrir un volume d'une collection qu'il n'a pu ignorer! Si c'eût été l'ouvrage d'un Port-Royaliste! Quelle légèreté vraiment!

Vis-à-vis d'un pape, de Clément XI, ce n'est pas de légèreté seulement qu'il s'agit: l'odieux domine.

On s'occupait de l'examen des *Réflexions morales* de Quesnel. Clément XI « parlant comme docteur particulier », avait opiné que la proposition, extraite de cet auteur, qu'on soumettait à son jugement, était suspecte d'hérésie et partant condamnable. — Vous oubliez, lui objecte alors l'un des cardinaux présents, vous oubliez que ce sont les paroles mêmes *ipsissima verba* d'un Père de la primitive Eglise, de saint Prosper. — Les paroles mêmes de saint Prosper! Voyons cela. Et l'on se met immédiatement à lire le texte du saint. — Vous vous trompez, s'écrie tout à coup le pape triomphant, non ce ne sont pas « les *ipsissimes paroles* de saint Prosper, puisqu'il écrivait en latin », et Quesnel en francais. — C'était vraiment concluant et la proposition de Quesnel fut condamnée (I, 244).

Le lecteur voudra bien m'excuser d'avoir reproduit une scène si manifestement grotesque: elle nous aide d'autant mieux à connaître M. Gazier qu'il croit y trouver la justification de toutes ses idées, et veut nous faire entendre notamment que tout se passa de la sorte relativement à la préparation de la Bulle *Unigenitus*. Or rien n'est plus faux et pour le prouver, j'en appellerai, non au jésuite Daubenton[2], mais au janséniste Dorsanne, auteur d'un « précieux » *Journal* (I, 315), auquel

1. *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, VI, col. 829.
2. Cf. *Correspondance de Fénelon*, 11 septembre 1718.

Gazier lui-même nous renvoie (I, 254, note) : « A partir du 14 janvier, écrit ce janséniste, on s'assemblait deux fois la semaine, et le pape, nonobstant sa mauvaise santé, était si exact, qu'on ne douta plus qu'il voulait absolument finir ».

Sa Sainteté parlait beaucoup dans ces assemblées, et il était impossible qu'il fût au fait de ces matières sans les avoir beaucoup étudiées auparavant »[1] « On apprit vers la fin de juillet, note-t-il après la mort de ce pontife, que l'on avait trouvé dans les papiers du feu pape deux volumes écrits de sa main... On a dit que ces deux volumes contenaient ce que Clément avait écrit après avoir entendu les consulteurs du Saint-Office, lorsqu'ils examinèrent les propositions avant que la Bulle fût donnée[2] ».

Nous sommes loin du sans-gêne, de la criminelle désinvolture que M. Gazier voudrait nous faire admettre relativement à la préparation de la Bulle *Unigenitus*.

Autre exemple de semblable légèreté : deux évêques, ceux de Luçon et de La Rochelle, avaient cru de leur devoir de publier un mandement pour dénoncer *Le Nouveau Testament* de Quesnel, œuvre que le pape venait de condamner et que plusieurs prélats français avaient publiquement blâmé. Malheureusement, l'archevêque de Paris, le faible et indécis cardinal de Noailles, avait approuvé et chaudement loué naguère cet ouvrage. Lorsqu'on connut l'écrit de la Rochelle, quel beau tapage s'en suivit et quel redoublement de chicanes et de disputes ! Evidemment le coup avait été monté par les jésuites, crièrent les jansénistes. C'est vrai, réplique M. Gazier, et le jésuite coupable n'est autre que le confesseur du roi, le P. Le Tellier. — Vous êtes bien imprudent, Monsieur, de citer un nom et de ne pas vous être tenu dans des généralités. La *Correspondance* de Fénelon nous apprend, en effet, que le mandement, qui déchaîna la tempête, était terminé dès la fin de 1707, deux années avant l'arrivée de Le Tellier à la cour ; que les deux évêques y travaillaient[3], alors que ce jésuite leur était encore totalement inconnu. Vous vous êtes fié, sans examen, à Saint Simon. Ce n'est point le fait d'un historien sérieux. N'eût-il pas été plus sage d'en croire les deux évêques qui revendiquaient la paternité de l'œuvre en question et qui

1. *Journal de Dorsanne*, septembre 1713, p. 114.
2. *Ibid.*, juin 1721, p. 234. Voir Lettres de Raslet, *Bibliothèque nat.*, ms. 23.228, pp. 121, 165, 224.
3. *Ibid.*, 28 décembre 1707 ; 23 juin 1708.

depuis longtemps d'ailleurs avaient manifesté leur désapprobation pour le jansénisme[1].

Avant de terminer cette étude, qu'on me permette un coup d'œil sur le Parlement de Paris dont le rôle fut important dans ces querelles. Aussi bien, M. Gazier ne l'a pas négligé.

Nous sommes au plus fort de la mêlée déchaînée par la *Constitution*.

L'archevêque Christophe de Beaumont, outré de la conduite des jansénistes, de leur scandaleuse audace, a cru qu'il était nécessaire, pour le bien de l'Eglise, d'en venir aux moyens énergiques. Ce prélat était le grand ami des Jésuites, mais M. Gazier lui-même n'a pas découvert leur main en cette affaire. Quoi qu'il en soit d'ailleurs, au mois de février 1749 « il osa faire en plein Paris ce que n'avaient fait que bien timidement les prélats les plus zélés, Vintimille, Languet de Gergy et Belsunce, excommunier de sa propre autorité ceux qui refuseraient d'accepter la Constitution, exiger d'eux des billets de confession signés d'un prêtre approuvé, et, s'ils ne les présentaient pas, les priver de sacrements et leur refuser la sépulture ecclésiastique ». (II, 59). Tels sont les termes de M. Gazier, qui cette fois se contient.

Le Parlement, lui, ne l'imite pas. Non content de « reprocher à l'archevêque des faits de schisme révoltant (que sa science théologique lui a fait découvrir), et des persécutions atroces » (II, 57), il lui apprend que la Bulle *Unigenitus* n'est pas règle de foi, et le somme en conséquence de donner les sacrements sans la présentation de billets de confession. Ce n'est pas tout : il jette dans les fers un curé de Paris, Boüettin, qui, « retranché derrière les ordres formels de son archevêque », avait refusé d'exercer son ministère ; décide qu'on « administrera les malades injustement persécutés, qu'on donnera la communion à des religieuses d'Orléans qui en étaient privées depuis trente-trois ans » (II, 73). M. Gazier applaudit à ces actes insensés, les signale avec complaisance, sans paraître s'apercevoir qu'il approuve de la sorte les plus incontestables empiètements.

Qu'on ne dise pas qu'en agissant ainsi, le Parlement remplissait son rôle du représentant de l'*évêque du dehors*, c'est-à-dire, du roi, M. Gazier répondra, et je le félicite de cet éclair de bon sens, que l'évêque du dehors

1. *Journal de Dorsanne. Mémoire historique présenté au pape* (N° 13) ; Lettres de Bossuet, 17 avril 1701.

s'étant, dans le cas, rangé du côté de son archevêque, il n'avait certainement pas délégué aux Parlementaires les droits dont ils avaient l'audace de se prévaloir. Bravo pour M. Gazier. Que n'a-t-il usé de ce même bon sens quand il a vu les robins blâmer et condamner les jésuites « considérés comme théologiens », pour des doctrines théologiques auxquelles ces juges incompétents n'entendaient rien. Hélas! cette fois, M. Gazier s'est tu. Dans quel but?

S'il me fallait résumer en quelques mots mon jugement sur cet ouvrage, je dirais simplement que ces deux volumes, quoique écrits sans élégance, se lisent sans trop d'ennui. Quant au profit qu'on en peut retirer, il me paraît devoir être à peu près nul. Sans doute ce travail dénote des connaissances, mais l'impartialité la plus élémentaire, je ne veux pas dire la loyauté, y fait si complètement défaut qu'un historien sérieux n'osera s'appuyer ni sur les documents fournis, ni sur les déductions que l'auteur en tire. Assurément, on peut le croire, M. Gazier n'a pas inventé des pièces; mais il a laissé de côté, sans même les discuter, ou du moins interprété sans équité, celles qui pouvaient contredire ses thèses préconçues. Or ces dernières se réduisent à ceci : tout ce qui tient au jansénisme est admirable, tout ce qui l'a combattu est détestable. Il n'y a pas de milieu. Vraiment, c'est déconcertant d'audace ou d'inconscience.

P. Bliard.

Les " Grâces d'Oraison " du P. A. Poulain [1]

Cette dixième édition, la première après la mort de l'auteur, n'est, en somme, qu'un nouveau tirage du texte du P. Poulain. Ce qui la rend particulièrement intéressante, c'est l'importante Introduction de près de cent pages placée par le P. J.-V. Bainvel en tête de l'ouvrage. L'Introduction indique les quelques corrections de détail faites au texte et à la bibliographie. Les personnes qui possèdent déjà la neuvième édition des *Grâces d'oraison*, se contenteront sans doute d'acquérir l'Introduction seule, qui, à cette intention, a été disposée de manière à pouvoir être brochée et vendue à part.

Nous ne ferons pas l'analyse détaillée du travail du P. Bainvel. On la trouvera dans la table des matières qui précède l'Introduction. Nous ne pouvons davantage songer à donner un résumé complet de la doctrine très riche et très dense qui y est contenue. Nous nous contenterons d'examiner les points suivants :

1° L'essence de l'état mystique d'après le P. Poulain et le P. Bainvel.
2° Les tendances de l'auteur et de son éditeur.
3° Objections et réponses.

1° *L'essence de l'état mystique d'après le P. Poulain et le P. Bainvel.* — Tous deux admettent que le caractère spécifique profond de l'état mystique consiste dans *l'expérience divine*, mais ils entendent cette expérience de deux manières quelque peu différentes :

Pour le P. Poulain, le caractère spécifique de l'état mystique, c'est l'expérience immédiate de Dieu présent dans l'âme. Le P. Bainvel étend cette expérience à toute la vie de la grâce : d'après lui, il y aurait donc phénomène mystique non seulement lorsque la présence de Dieu est sentie par l'âme, mais encore lorsque deviendrait consciente, comme telle, n'importe quelle manifestation de notre vie divine.

1. A. Poulain, S. J. *Des grâces d'oraison*, 10e édition, Paris, Beauchesne 1922.

Y a-t-il, au concret, une grande différence entre les deux solutions? Il ne semble pas, si l'on admet que *dans* les influences divines qui constituent en nous la vie de la grâce, Dieu est saisi non par un raisonnement, mais par une expérience immédiate, comme le « moi » est saisi par la conscience dans ses affections et opérations.

Le P. Poulain et son éditeur sont donc substantiellement d'accord quant au *fait* qui constitue l'état mystique. Le sont-ils également sur la manière dont ce fait se produit? Cette expérience divine se fait-elle par contact immédiat « sans espèces » ou exige-t-elle la présence d' « espèces infuses »?

Le P. Poulain, par souci d'éviter tout ce qui sentirait la discussion philosophique, s'est abstenu de poser cette question. On peut dire cependant que c'est vers le contact immédiat et sans espèces que tend le mouvement de sa pensée. Le P. Bainvel, par scrupule d'exactitude philosophique, évite de se prononcer catégoriquement. Ses préférences, cependant, ne restent pas douteuses: elles sont pour une perception obscure, bien différente de celle que prétendaient avoir les ontologistes et qui nous semble très voisine du contact intime décrit par le P. Poulain.

« Dans bien des cas de connaissance mystique, nous dit-il, il faut admettre, suivant la théorie scolastique, ces idées infuses ou espèces impresses, produites directement par Dieu dans l'âme. Mais la théorie des espèces impresses, et donc des idées infuses, me paraît être quelque peu à la gêne pour expliquer le fait premier, fondamental, de l'état mystique: ce sentiment de présence, de possession, de contact vivant et immédiat entre Dieu et l'âme, cet amour senti dans le fond de l'âme, dans son centre, comme disent les mystiques, sans perception intellectuelle distincte d'aucun objet déterminé, cette expérience intime (cognitive et affective à la fois, mais tantôt plus cognitive qu'affective, tantôt plus affective que cognitive), cette sensation sans idée, cette passivité vivante, dont nous parlent souvent les mystiques, sans pouvoir l'expliquer. On remarquera que cette gêne se fait également sentir dans l'ordre naturel, quand il faut expliquer par la théorie des espèces soit la connaissance sensible, notamment par le toucher, soit les faits de conscience immédiate. Je ne vois pas pourquoi une lumière spéciale infuse (*influxus luminis intellectualis*) analogue de loin à la *lumière de gloire*, élevant et fortifiant l'intel-

ligence, ne pourrait pas la rendre capable de saisir directement, sans espèces infuses, les réalités surnaturelles inhérentes à l'âme et faisant partie de sa vie : ses actes surnaturels, la grâce et les vertus infuses, avec les dons du Saint-Esprit, la présence obscure de Dieu et son contact intime avec la substance de l'âme, les effets créés de l'action divine au fond de cette âme. Je ne regarde donc pas la connaissance par *espèces infuses* comme essentielle à l'état mystique » (XXXI, note 2).

On vient de voir que le P. Bainvel conçoit un peu plus largement que le P. Poulain l'*objet* de la connaissance mystique. Il tend de même à étoffer davantage le *mode* de cette connaissance.

Le P. Poulain cherche la caractéristique proprement essentielle de l'état mystique dans le seul élément cognitif; le P. Bainvel préfère la définition du P. de Maumigny, pour qui la contemplation est *un regard simple et amoureux de Dieu, où l'âme suspendue par l'admiration et l'amour, le connaît expérimentalement, et, dans une paix profonde, goûte un commencement de la béatitude éternelle*. Le P. de Maumigny considère comme éléments essentiels l'*amour* et la *jouissance*. C'est à dessein que le P. Poulain laisse ces deux notions en dehors de sa définition. L'amour, selon lui, n'est pas caractéristique de l'état mystique au même titre que la connaissance : cette dernière est d'un ordre à part tout à fait spécial; l'amour qui l'accompagne nécessairement ne lui semble pas différer essentiellement de celui qui est produit par les grâces ascétiques. A regarder les choses dans leur réalité complexe, peut-être serait-on amené à donner raison sur ce point aux PP. de Maumigny et Bainvel. Quant à la jouissance, il semble que le P. Poulain a bien fait de l'exclure du concept de l'état mystique : les « nuits » de saint Jean de la Croix sont des états mystiques et fort souvent toute jouissance en est bannie. Remarquons, d'ailleurs, que tout en approuvant la définition du P. de Maumigny, le P. Bainvel ne propose pas d'ajouter l'élément jouissance à la notion adoptée par le P. Poulain [1].

2° *Les tendances de l'auteur et de son éditeur.* — Sur la gratuité spéciale des grâces mystiques, — la différence essentielle de l'ordre ascétique et de l'ordre mystique, —

1. On eût pu noter d'un mot que le P. de Maumigny entendait la connaissance expérimentale de Dieu dans un sens plus discursif que proprement intuitif. En cela il se rapprocherait de la conception de M. Saudreau plus que de celle du P. Poulain.

la vocation à l'état mystique réservée à quelques âmes plus ou moins nombreuses, mais non offerte à tous, — les tendances du P. Poulain et du P. Bainvel sont les mêmes. A tous deux il semble qu'une mystique accessible à tous est une mystique au rabais. Le P. Bainvel fait remarquer à juste titre ce qu'ont d'arbitraire et d'invérifiable, en même temps que de dangereux en pratique, les théories qui s'inspirent des tendances opposées. Ni l'un ni l'autre cependant ne font de la vie mystique un ordre d'exception miraculeuse, ils reconnaissent qu'un nombre d'âmes relativement grand sont appelées au moins aux degrés inférieurs de la contemplation infuse. En conséquence, ils admettent l'opportunité d'initier bon nombre d'âmes à la spiritualité mystique. Ils ne diffèrent que dans l'application de ces principes à la pratique de la direction: le P. Bainvel est plus frappé que le P. Poulain par les inconvénients d'une initiation intempestive.

3° *Objections et réponses.* — Les doctrines très nettes du P. Poulain et du P. Bainvel n'ont pas manqué de susciter des objections. Quelques-unes se réduisent à des questions de personnes ou s'inspirent trop évidemment de l'esprit de parti[1]. Le P. Bainvel les réfute avec une

1. On a dit, en termes fort peu aimables, que le P. Poulain s'était improvisé docteur en mystique. Le P. Bainvel rétablit la vérité des faits : le P. Poulain a longuement étudié les mystiques, il a été en rapport avec des âmes favorisées, lui-même semble avoir eu quelque expérience personnelle de ces voies.

Le P. Poulain, dit-on encore, a inventé la perception obscure de Dieu et pour l'établir il a tronqué les textes. Non, répond le P. Bainvel, mais quand les textes des mystiques mentionnent le double élément cognitif et affectif, le P. Poulain, dont le but est d'établir l'existence du premier, « arrête sa citation quand la preuve est faite ».

Enfin, l'on a objecté que le P. Poulain et son éditeur sont incapables de saisir la vraie nature des grâces mystiques parce que, dans la question de la grâce, ils sont *molinistes*. La brève réponse du P. Bainvel équivaut à un rappel à l'ordre. De fait, on se demande comment l'idée de formuler pareille objection a pu venir à un théologien. Les deux saints que l'Eglise a déclarés Docteurs, depuis l'époque de Banez, ne sont point « thomistes ». Or, le plus moliniste des deux, saint François de Sales, est sans doute le plus grand maître de la vie spirituelle, après sainte Thérèse, et l'on peut voir dans la récente encyclique de N. S. P. le Pape Pie XI à propos du tri-centenaire de ce saint Docteur (26 janvier 1923) ce que pense l'Eglise de sa doctrine sur la grâce efficace. Quant à saint Alphonse de Liguori, grand mystique lui aussi, il a écrit ces lignes significatives : « Je le dis en vérité, si j'adoptais le système de ceux qui nient que la grâce suffisante ait la force de faire actuellement prier sans autre secours, de sorte qu'il fallût en outre la grâce efficace de prier, comme disent les thomistes et le P. Berti, selon leur système je ne saurais vraiment comment faire un acte

sérénité qui n'exclut pas une douce ironie, non plus qu'un sens très avisé du ridicule.

Les autres portent sur l'essence de l'état mystique, son caractère plus ou moins exceptionnel, le rapport des grâces mystiques avec les dons du Saint-Esprit, l'existence des *sens spirituels*. Nous avons déjà mentionné les deux premiers points. Pour les dons du Saint-Esprit, le P. Poulain, y voyant une question plus théorique que pratique, s'est montré extrêmement sobre d'explications. Le P. Bainvel, reconnaît que l'on est parfaitement fondé à rattacher les opérations mystiques à divers dons du Saint-Esprit, mais, d'accord en cela avec l'enseignement définitif de saint Thomas, il admet que les dons du Saint-Esprit n'agissent pas moins dans le plan ascétique que dans le plan mystique et qu'en conséquence doctrine mystique et théorie des dons du Saint-Esprit ne se recouvrent pas parfaitement.

Quant aux *sens spirituels*, il n'a pas de peine à montrer que, pourvu qu'on les entende comme l'aptitude à éprouver certaines impressions spirituelles *analogues* aux sensations corporelles, ils ne sont pas une nouveauté, mais que leur existence est sans cesse affirmée par les mystiques.

Cette brève analyse n'a détaillé que bien incomplètement le contenu très riche de cette belle Introduction. Qui voudra s'en servir y trouvera un guide très sûr pour se diriger, non seulement dans la lecture de l'ouvrage du P. Poulain, mais encore dans l'ensemble des études de théologie mystique au point où elles en sont à l'heure actuelle.

G. Picard, S. J.

d'espérance... » (*Œuvres complètes*, Paris 1842, t. xix, p. 287. — Voir saint François de Sales, *Œuvres complètes*, Annecy 1894, t. iv, p. 99 et suiv., p. 125 et suiv., p. 184 et suiv. et t. xviii, Annecy 1912, p. 272-273.)

La crise de la Natalité.

Le mal. — Situation démographique.

En dépit du magnifique rayon de gloire qui vient de la rajeunir et de l'illuminer, la France ne peut plus attendre. Il faut qu'elle se régénère ou qu'elle meure.

F. AUBURTIN, conclusion de son ouvrage couronné par l'Académie Française, *La Patrie en danger.*)

La crise de la natalité apparaît bien comme le pire, et le plus saisissant, des maux dont souffre la France.

C'est pourquoi nous reprenons, aujourd'hui, dans cette Revue, la thèse qui y était présentée, il y a six ans, par M. l'Abbé Verdier et par le signataire de ces lignes. Nous allons continuer ces statistiques[1]. Nous nous aiderons notamment des lumineux discours de M. Isaac, président de l'Association *La plus grande Famille*, du bel ouvrage de M. Auburtin : *La Patrie en danger.*

La présente étude envisagera le mal en lui-même. A la suite d'observations générales, nous présenterons les statistiques de 1920 et de 1921, en nous limitant à l'essentiel et nous résumerons les principales considérations, développées par le général Maitrot dans ses courageux articles de l'*Echo de Paris.*

Puisse ce travail, préparé depuis plusieurs semaines, qui n'a d'autre mérite que de grouper des chiffres irréfutables, de judicieuses observations et conclusions, porter des fruits de fécondité pour notre race !

On nous permettra d'exprimer ici notre profonde et sainte émotion de nous rencontrer avec les religieuses et patriotiques préoccupations que marque la belle lettre pastorale de S. Em. le Cardinal-Archevêque de Paris.

Le mal de la natalité

La question de la baisse de la natalité paraît très

1. *Statistiques de la Natalité en France : I. La Marche graduelle vers le mal actuel. — II. Le mal actuel. — III. Le mal actuel, aggravé par la comparaison de la Natalité allemande et de la Natalité française.* — Cet article avait fait l'objet d'un tirage à part à 12.000 exemplaires, épuisé depuis longtemps.

exactement posée par M. E. Mercey[1], dans les lignes qui suivent :

Nous sommes une nation généreuse, éprise de l'idéal, à la poursuite duquel nous savons sacrifier et notre temps et nos forces, nous avons le culte de l'honneur et de la justice, c'est bien. Mais cela ne suffit pas. Vivre d'abord, être assez fort pour défendre nos droits, notre propriété et notre honneur : voilà ce qui importe avant tout, voilà ce que nous perdons trop facilement de vue.

Et notre situation est loin de tendre à s'améliorer :

L'Allemagne a eu, en 1920, près de 1.600.000 naissances (soit deux fois plus que nous) pour une population qui n'est que moitié plus nombreuse. Si la proportion des naissances aux mariages reste ce qu'elle est aujourd'hui (1,66 %), lit-on dans les *Bulletins de l'Alliance Nationale*, nous aurons, en 1926 ou 1927, 456.000 naissances. Or, nous avons eu, en 1920, année de faible mortalité, 674.000 décès. Nous serions donc exposés, si les choses ne changent pas, à perdre au moins 200.000 habitants par an !

Le problème de la natalité prend donc un aspect de plus en plus grave.

Situation démographique

Jamais l'Europe, la France exceptée, n'avait vu croître sa population comme à la veille de la guerre. Cet état, déjà si critique pour nous, l'Allemagne vient de l'aggraver d'une manière formidable. Elle nous a tué 1 million 400.000 hommes, l'élite du pays par la jeunesse, par la force, par l'avenir qu'ils portaient en eux. Elle a, dans ses geôles et dans ceux de nos départements qu'elle occupa si longtemps, torturé d'innombrables Français, en les vouant aux maladies, aux infirmités, à l'incapacité d'être pères. Enfin, les naissances, pendant ces quatre années et demie de guerre et pendant l'année qui a suivi, ont diminué, chez nous, par centaines de mille. Si l'on tient compte de cet immense déchet, — l'excédent des morts sur

1. *Le Corps et l'Esprit*, revue publiée à Chalon-sur-Saône, Bull. de mars-avril 1922 : Article : *Natalité*.

les naissances pour les années 1914, 1915, 1916, 1917, 1918 et 1919, fut de 1 million 490.000 — on peut concevoir l'immensité de nos pertes durant cette douloureuse période.

Mouvement de la population française en 1920

Le ministère du Travail a publié la *Statistique annuelle de ce mouvement*, d'après les registres de l'état-civil, en l'accompagnant des résultats comparatifs pour un certain nombre de pays étrangers. Laissons parler cette statistique qui fournit des enseignements du plus haut intérêt, condensés par la Commission de Documentation de *La plus grande Famille* et commentés par M. Isaac, dans son discours au Congrès de Bordeaux :

Population. — La population du territoire actuel de la France, l'Alsace-Lorraine comprise, était, en 1913, de 41.476.272 personnes; en 1920, elle était réduite à 39.144.150. La guerre nous a donc coûté 2.332.122 vies humaines, dont environ 1.400.000 sacrifiées sur les champs de bataille et le surplus provenant du déficit des naissances, consécutif à la mort ou à l'absence des pères de famille. En d'autres termes, elle nous a enlevé 5,7 % de notre population, déjà si insuffisante.

Mariages. — Le nombre annuel moyen des mariages, qui avait été de 305.931, soit 7,35 pour 1.000 habitants pendant la décade 1901-1910, s'est élevé à 623.869, soit 15.6 p. 1000 en 1920. Depuis le rétablissement de la paix, la nuptialité s'est énormément accrue. La nuptialité de l'année dernière est la plus élevée qui ait été jamais enregistrée en France et sans doute dans n'importe quel pays. Les mariages ont été particulièrement nombreux dans le département du Nord: 19,9 0/00; la Seine, 17,7 0/00; les Ardennes, l'Aisne, la Corrèze, 17,4 0/00; la Dordogne, 17,3 0/00.

Pour l'ensemble des sept années (1914-1920) directement affectées par l'état de guerre, le nombre des mariages a été, au total, de 1.632.743, et, en moyenne, pour les 77 départements non envahis, de 233.249, au lieu de 247.880 en 1913. Il s'ensuit que, grâce au nombre très grand d'unions formées pendant les années 1919 et 1920, le déficit des années 1914-1918 s'est trouvé presque com-

pensé, et que, si l'on tient compte de la diminution de la population, la nuptialité moyenne pour le septennat 1914-1920 est égale à celle d'avant-guerre.

Les pays étrangers nous donnent, pour le même exercice, les coefficients de nuptialité ci-après : Angleterre, 10,5 0/00; Allemagne, 14,8 0/00; Pays-Bas, 9,5 0/00; Danemark, 8,8 0/00; Australie, 9,7 0/00.

La France avec 15,6 0/00, l'emporte donc sur tous les autres Etats, sous ce rapport, et il en avait été de même en 1919. Pour ces deux années ensemble, l'accroissement du nombre des mariages, par rapport à 1913, a été de 96 % pour la France, 60 % pour la Belgique, 26,5 % pour l'Angleterre, 19 % pour l'Espagne et l'Italie[1], 17 % pour les Pays-Bas.

Si les unions, dans notre pays, avaient la même fécondité que dans les autres, nous ne tarderions pas à récupérer nos pertes et à reprendre notre rang parmi les peuples. Tout l'effort du législateur doit donc tendre à favoriser la fécondité du mariage.

Natalité. — Le nombre des naissances, en France, pendant l'année 1913, avait été de 790.355 (19,1 0/00) habitants; en 1920, il s'est élevé à 834.411 (21,3 0/00).

L'augmentation, en chiffre absolu, du nombre des naissances ne donne qu'une simple apparence d'amélioration. Elle n'a pu contenter que des esprits superficiels, qui, entraînés par un optimisme aveugle, sont prêts à croire que notre crise de natalité va prendre fin, sans qu'il soit nécesaire de faire, pour la conjurer, aucun effort d'ordre moral ou d'ordre social.

On s'était donc trop hâté de se réjouir des constatations de ce dernier recensement, qui ne fait qu'enregistrer une augmentation du nombre des naissances correspondant aux mariages retardés par la guerre; et même, si l'on y regarde de plus près, on reconnaît qu'une grande partie des naissances se compose des premiers nés des nouvelles unions et que les deuxièmes, troisièmes, qua-

1. La population de l'Espagne se monte à 21.236.496 habitants, avec une augmentation de 1.285.676 habitants, depuis le recensement de 1910. Elle a augmenté, par conséquent, de 6 0/0 en dix ans.

La population italienne, malgré la guerre, a augmenté de 7 1/2 pour cent de 1909 à 1919 : 2.600.000. Cet accroissement est dû, sans doute, aux nouveaux territoires et à la rentrée des émigrants. Douloureux contraste avec la France, qui a perdu 11 0/0 de sa population, dans les dix départements occupés. Douloureux contraste, en effet, mais honorable pour nous.

trièmes enfants et au delà, c'est-à-dire ceux sur lesquels il faut compter pour constituer les gros effectifs, restent en nombre insuffisant.

Le coefficient de natalité pour cette même année est de 27,5 0/00 en Allemagne, 28,1 0/00 dans les Pays-Bas et en Ecosse, 25,4 0/00 en Angleterre et au Danemark.

L'augmentation de 13 % seulement du taux de la natalité française, alors que le nombre des mariages de l'année précédente a été d'environ 80 % supérieur à celui de 1913, révèle donc une effrayante diminution de la fécondité, tombée de 2,5 à 1,5 par mariage. Ce fait s'explique, jusqu'à un certain point, par le nombre des unions anciennes dissoutes par la mort et l'état de veuvage d'un grand nombre de femmes, mais il tient aussi à la stérilité voulue d'autres couples, sous l'influence de l'égoïsme d'abord, puis la cherté de la vie.

Le législateur doit donc prendre des mesures pour alléger le coût de l'entretien des enfants, en y associant l'ensemble des citoyens.

Dans les pays étrangers dont nous connaissons les statistiques, l'augmentation du nombre des naissances a été, en 1920, par rapport à 1913, de 5 % en Angleterre[1], 10 % en Ecosse, 4 % en Allemagne. La natalité a diminué en Irlande, Danemark, Australie[2], Nouvelle-Zélande.

Mortalité. — La mortalité moyenne, en France, a été de 19,4 0/00 pour la décade 1901-1910, de 17,6 0/00 en 1913 ; elle est descendue à 17,2 0/00 en 1920, avec 674.621 décès. L'amélioration à cet égard est donc sensible par rapport à la période du début du siècle, mais infime à l'égard des années qui ont immédiatement précédé la guerre.

A cet égard, les pays étrangers présentent, par rapport à 1913, les différences suivantes : diminution du taux de mortalité de 3 % dans les Pays-Bas, de 10 % en Angleterre, de 13 % en Irlande, augmentation du taux de 5 %

1. La décade de 1911-1921, affectée par la diminution de la natalité due à la guerre et les pertes d'hommes sur les champs de bataille, a été particulièrement défavorable pour la Grande-Bretagne. La natalité, qui avait fortement diminué en 1915 et en 1916, s'est notablement relevée ensuite : la mortalité est en voie de diminution régulière. En somme, l'état démographique de la Grande-Bretagne peut être un sujet d'envie et doit devenir un exemple pour la France.

2. La race australienne est en train de disparaître. Les naissances qui étaient, en 1860, de 44 pour mille, sont descendues, en 1919, à 23 pour mille, et elles continuent à diminuer.

en Allemagne, 3 % en Danemark. En 1920, les coefficients de mortalité ont été de 15,8 0/00 en Allemagne, 14,9 0/00 en Irlande, 14 0/00 en Ecosse, 12,9 0/00 au Danemark, 12,4 0/00 en Angleterre, 11,9 0/00 dans les Pays-Bas. Notre taux de mortalité est donc très élevé et indique un état sanitaire défavorable, auquel contribuent la morbidité infantile et l'alcoolisme.

Excédent des naissances sur les décès. — Pendant l'année 1920, l'excédent des naissances sur les décès a été, en France, de 159.790, soit 4,1 0/00 habitants. Ce chiffre n'a été dépassé que deux fois depuis cinquante ans, en 1872 et 1874, avec 173.000 excédents de naissances. Pendant la période 1901-1903, l'excédent moyen n'a été que de 40.000, soit 1,05 0/00.

Les pays étrangers, pour la période 1911-1913, présentent les excédents de naissances suivants: Pays-Bas: 15 0/00; Italie: 12,4 0/00; Allemagne: 11,8 0/00; Angleterre: 10,2 0/00; Espagne: 8,9 0/00; Belgique: 7,3 0/00; et pour l'année 1920: Pays-Bas: 16,2 0/00; Angleterre: 13 0/00; Allemagne: 12,7 0/00.

La France, malgré une nuptialité bien plus forte, a donc un accroissement de population beaucoup plus faible.

Divorces. — D'autres données statistiques nous permettent de mesurer l'abaissement de moralité qui a été un des effets de la guerre. L'augmentation du nombre des divorces, en 1920, par rapport à 1913, semble donner une fâcheuse indication à cet égard. Le nombre des divorces est passé de 15.450 en 1913 à 29.136 en 1920 pour l'ensemble de la France. Il n'est pas besoin d'autre preuve pour montrer la désastreuse influence de la licence de la rue, de la corruption des spectacles et d'une grande partie de la littérature. Celle-ci a frappé les esprits même les moins soucieux.

Comparaison des coefficients démographiques entre les diverses régions de la France

La plus forte natalité a été notée dans le Finistère: 28,8 0/00; les Côtes-du-Nord: 27,8 0/00; le Morbihan: 27,3 0/00; la Seine-Inférieure: 27,1 0/00; le Pas-de-Calais: 29,6 0/00; le Nord: 25,5 0/00. Il n'y a donc eu, nulle part, de natalité exubérante: la désastreuse prudence du peuple français, malgré de sévères leçons, ne s'est pas relâchée. Il est à craindre qu'il en soit de même tant

qu'une évolution morale ne sera pas produite et que l'aide sociale n'allégera pas, au moyen de justes compensations, les charges excessives imposées aux familles nombreuses.

La natalité a été particulièrement faible dans le Gers : 15,4 0/00 ; la Creuse : 15,6 0/00 ; l'Allier : 16,5 0/00 ; la Nièvre et le Lot : 16,8 0/00 ; le Lot-et-Garonne : 17,1 0/00.

Les départements à forte population (autres que ceux cités plus haut) ont fourni les coefficients suivants : Seine : 19,6 0/00 ; Rhône : 17,8 0/00 ; Seine-et-Oise : 19,3 0/00 ; Gironde : 19,9 0/00.

L'augmentation du nombre des mariages a été constatée dans toutes les régions de la France sans exception. Les proportions les plus fortes ont été atteintes dans le Nord : 19,9 0/00 habitants ; la Haute-Vienne : 18,2 0/00 ; la Seine : 17,7 0/00. Les plus faibles ont été enregistrées dans la Corse : 9,3 0/00 ; le Var et les Basses-Pyrénées : 12,4 0/00 ; les Alpes-Maritimes : 12,5 0/00 ; les Hautes-Pyrénées : 12,6 0/00. La nuptialité a donc été supérieure à la moyenne générale (7,5 0/00), même dans les départements les moins favorisés.

La mortalité a été la plus faible dans les départements du Nord (13,8 0/00) ; de la Moselle, du Haut-Rhin, de l'Aisne (14 0/00) ; du Pas-de-Calais (14,3 0/00) ; du Bas-Rhin, du Finistère (14,9 0/00) ; des Ardennes (15,4 0/00).

Nos départements industriels du Nord et nos provinces reconquises nous donnent là un bel exemple de vitalité. Les premiers surtout, malgré les privations subies pendant un esclavage de quatre années, offrent une situation sanitaire supérieure à celle du reste de la France et de plusieurs pays étrangers. Dans une certaine mesure, cette particularité s'explique, il est vrai, par la proportion anormale d'adultes par rapport aux enfants, due à l'afflux des ouvriers célibataires venus pour prendre part à la reconstitution. Les départements où la proportion des décès a été la plus forte sont le Lot : 20,9 0/00 ; le Vaucluse : 20,7 0/00 ; l'Orne : 20,3 0/00 ; les Basses-Alpes : 20,2 0/00 ; le Calvados, le Tarn-et-Garonne : 20,1 0/00.

On voit que, contrairement aux idées de Malthus, la « restreinte morale » n'améliore pas la condition hygiénique, pas plus que la condition économique des peuples. Les régions de la France méridionale, caractérisées par leur paucinalité, sont également arriérées quant à leur état sanitaire et à leur productivité industrielle et agricole.

La balance des naissances et des décès se présente d'une façon inégalement favorable dans les diverses régions. L'excédent de naissances a été satisfaisant, c'est-à-dire supérieur à 10 %: dans le Finistère, 13,9 0/00; le Pas-de-Calais, 12,6 0/00; la Moselle, 12,2 0/00; le Nord, 11,7 0/00; le Morbihan, 11,2 0/00; les Côtes-du-Nord, 18,8 0/00. 73 départements ont donné un excédent de naissances, et 17 un excédent de décès. Parmi ces derniers, le Lot, 4,1 0/00; le Gers, 4 0/00; le Lot-et-Garonne, 2,4 0/00. L'Aquitaine est toujours en tête de la course à l'abîme.

Les divorces ont été particulièrement nombreux en Champagne, dans la région parisienne, la Normandie, le Nord et le Nord-Est. Les proportions pour 1.000 habitants sont: dans l'Aube, 3,3 0/00; l'Aisne et l'Eure, 2,9 0/00; l'Oise, 2,7 0/00; la Seine, 2,6 0/00. Les départements où les mariages sont restés les plus stables sont: la Lozère, le Finistère, les Côtes-du-Nord, le Morbihan (entre 0,3 et 0,4 0/00).

Résumé. — Les statistiques de 1920 indiquent pour la France, comparativement avec les pays étrangers:

Une augmentation énorme du nombre des mariages;

Une désolante multiplication des divorces;

Un accroissement très insuffisant de la natalité, qui reste inférieure à celle de tous les autres pays et qui est en recul marqué, si on la rapporte à l'augmentation considérable du nombre des mariages; une diminution appréciable de la mortalité, mais en laissant un taux supérieur à celui de plusieurs autres pays européens;

Un excédent de naissances sur les décès, trois fois moindre que celui de l'Angleterre et de l'Allemagne.

Les Pouvoirs publics doivent arrêter d'urgence les mesures indispensables au salut de la nation. Tout retard apporté par le Parlement au vote des lois nécessaires est une diminution de notre victoire, un dommage matériel et moral pour la génération présente, une menace pour l'avenir, un avantage donné à l'ennemi, un crime irréparable contre la patrie.

(*A suivre.*)

Fénelon Gibon.

Chronique de Théologie Morale

I. — **Chasteté et Mariage:** G. Hoornaert, *Le combat de la pureté*, 1 vol. in-12. — Jean Pottier, *Pour rester chaste*, broch. in-12. — Dr Juan B. Morelli, *A propósito de la instruccion sexual*, broch. in-12. — André Hoornaert, *Les durs réveils*, 2e éd. in-18. — Louis Rouzic, *Les Fiançailles*, in-32. — R. Cocart, *Fiançailles et mariage*, in-12. — Félix M. Cappello, *De Matrimonio*, in-8.

II. — **Sujets divers:** L. Garriguet, *Question sociale et écoles sociales*, 13e éd. in-8. — A. Vermeersch, *Principes de morale sociale*, in-8. — Albert Valensin, *Traité de Droit naturel*, t. I, Les principes, in-8. — R. P. Janvier, *La vertu de tempérance*, II, Carême 1922, in-12. — A. Gonon, *Diliges, tu aimeras*, 2e éd. in-16.

III. — **Ouvrages de droit canonique:** P. Matthœus a Coronata, *De locis et temporibus sacris*, in-8. — Nicolaus Farrugia, *De Casuum conscientiæ reservatione*, in-12. — Marius Pistocchi, *De Synodo diœcesana*, in-12. — G. Hornaert, *Catalogus præcipuorum quæ abrogavit novum jus canonicum*, in-12.

CHASTETE ET MARIAGE

G. Hoornaert, s. j., *Le combat de la pureté* (A ceux qui ont vingt ans), 1 vol. in-12, 368 pages. Action catholique, chaussée de Haecht, 79, Bruxelles, 1922, 6 francs. — Le titre et le sous-titre de cet ouvrage en indiquent suffisamment le sujet et la portée pratique. Il s'agit de venir en aide aux jeunes gens qui luttent à l'entrée de la vie et auxquels on peut sans leur causer de fâcheuse surprise, révéler le sens de ce combat, ce qu'il présente de redoutable et à quel prix se trouve la victoire. Nos livres de piété, nos manuels d'éducation sont pleins de conseils pour cette période de guerre; aucun autre, croyons-nous ne traite le sujet avec une telle ampleur.

L'ouvrage donne à la fois l'enseignement et l'exhortation; à vingt ans un jeune homme doit pouvoir s'expliquer les ordres qu'il reçoit. Sans aucun détail qui offusque, l'auteur pose tous les cas de conscience et les résout théologiquement en un langage très précis, avec une parfaite sûreté de doctrine. La grande partie du

livre est néanmoins réservée aux conseils, à la stratégie.

Dans ces pages, les titres, l'allure, le ton général sont militaires. La plume qui les a écrites est très alerte, féconde en tours ingénieux et en phrases étincelantes. Elle puise dans une mémoire très riche les citations les plus variées. La vie est intense dans ces chapitres; cela doit forcément plaire aux jeunes gens.

On a néanmoins plusieurs fois l'impression que l'auteur écrit pour le directeur d'âmes aussi bien que pour ses enfants; nous sommes loin de lui en faire un reproche. Plus de 350 pages à des jeunes gens, même de vingt ans, sur cette matière, peut-être est-ce un peu long. « L'essentiel, nous dit-on à la page 82, serait de songer le moins possible à l'impureté ». Bien que tout dans cet ouvrage soit traité avec la plus grande délicatesse, peut-être certains détails sur les causes et l'origine des tentations sont-ils susceptibles de provoquer la curiosité plutôt que de l'apaiser. Et puis, nous n'aimons pas que dans un livre où l'on est obligé de mettre en garde les jeunes gens contre la lecture des romans (on le fait d'ailleurs en des pages remplies de faits éloquents), on cite assez abondamment ces sortes de productions, fût-ce pour extraire l'or de la fange.

L'ouvrage est excellent et fera un grand bien. Que le directeur des consciences commence par le lire et il verra auxquels de ses jeunes gens il doit surtout être utile.

* * *

Jean Pottier, s. j., *Pour rester chaste*, in-12, 29 pages, Collection « *Documenta vitae* ». Apostolat de la Prière, 9, rue Montplaisir, Toulouse, 0 fr. 85. — Dans cette brochure, l'auteur ne se propose pas de l'inédit; il a « seulement voulu réunir les différents conseils pratiques que l'on a coutume de donner sur cette matière et qui, reçus de vive voix, sont si vite oubliés ». C'est un *memento* à la portée de tous les enfants et qu'il convient de répandre largement. Le ton en est simple, paternel; les indications sont évidemment celles qu'a consacrées l'expérience; elles sont données en un langage clair, sobre, rapide, comme il le faut aux jeunes lecteurs.

Evidemment, ce petit manuel ne suppléera pas à l'action du directeur, car le plus important est de faire accepter à l'enfant le programme ici tracé; mais ces pages rappelleront les promesses données et les résolutions

prises. Le rôle du confesseur et du directeur restera toujours capital; aussi, sans vouloir critiquer la hiérarchie objective adoptée pour les « moyens à employer », nous plaçant au point de vue pratique, aurions-nous préféré que la confession et la direction ne fussent pas reléguées au quatrième rang.

*
* *

Dr Juan B. Morelli, *A proposito de la instruccion sexual*, in-12 de 55 pages. Talleres graficos « La Buena Prensa », Cindadela 1469, Montevideo, 1922. — Ce n'est pas seulement en France que la question de l'instruction sexuelle est à l'ordre du jour. Lors du 2e congrès national de médecine, tenu à Montevideo le 15 octobre 1921, un rapport fut présenté qui en demandait l'inscription aux programmes scolaires. L'un des congressistes, le Dr Juan B. Morelli, professeur à la Faculté de Médecine et l'une des célébrités médicales de l'Amérique latine, se leva pour combattre les conclusions du rapport. La question parut à l'orateur d'une telle importance qu'il crut bon de traiter devant ses collègues les divers aspects du problème sexuel, pour les convaincre du danger qu'il y aurait à introduire dans les écoles un pareil enseignement.

L'impression produite fut d'autant plus profonde que le Dr Morelli, après une belle profession de la pratique catholique à laquelle il est revenu récemment, voulut appuyer sa thèse sur l'autorité de savants non catholiques. Son succès fut tel qu'on le pria de publier son discours. Il forme une élégante brochure, la 3e d'une série de propagande publiée par la Fédération de la Jeunesse Catholique de l'Uruguay.

L'auteur étudie le problème au point de vue moral, psychologique, physiologique, pathologique et social et montre que sous tous ces rapports la continence ne peut avoir que d'heureux résultats. Il faudra donc employer tous les moyens pour former une jeunesse chaste. « L'avenir appartient aux peuples chastes » (Tom Mann). Or, l'enseignement donné en public à des enfants réunis indistinctement, sans aucun contrôle des tempéraments ou des moralités déjà acquises, ne peut que faire courir un grand péril, et il est à craindre qu'*instruction sexuelle* ne devienne synonyme de *perversion sexuelle*. Cette instruction délicate sera donc donnée par les parents; ils

sont les plus intéressés à la pureté et à l'avenir des enfants; mieux que personne aussi ils sauront choisir la forme et l'époque de l'initiation nécessaire.

Rappelons à propos de cet excellent travail, la conférence si lumineuse et si fortement pensée de M. Jordan, écrite dans le même sens, et que la *Revue Apologétique* a donnée le 1er novembre 1922.

*
* *

André Hoornaert, *Les durs réveils*, 2e éd. in-18, de 140 pages, avec une préface de M. le Dr Xavier Francotte. Bruxelles, Albert Dewit, 1922. — « Causeries familières et loyales sur les sanctions physiques des plaisirs de rencontre », tel est le sous-titre de cet opuscule, destiné par son auteur aux jeunes recrues de l'armée belge. Une pensée de zèle, une inspiration de bienfaisance, la pitié pour les jeunes gens dont il fut le camarade durant les années de guerre, l'ont déterminé à écrire sur ce sujet. Ses pages voudraient épargner au soldat bien conservé le malheur épouvantable d'une faiblesse momentanée. M. Hoornaert ne fait pas difficulté d'avouer que la religion sera toujours le meilleur préservatif; néanmoins la crainte des maladies peut aider la morale.

Et c'est dans ce but que l'auteur nous donne un exposé de ces terribles maux auxquels s'expose celui qui oublie la loi de Dieu. On trouvera sur ce triste sujet d'autres ouvrages de vulgarisation. Nous ne pensons pas qu'il y en ait de plus complet, ni de plus clair, pour ceux qui n'ont pas besoin d'un enseignement tout à fait technique. Ces pages, on nous en avertit, ont reçu le suffrage de la science médicale la plus attentive.

Pas de sécheresse: l'auteur écrit avec une plume déliée, au service d'une âme. Aucune amplification non plus; il devient éloquent par sa sincérité même.

M. Hoornaert ne se trompe pas quand il affirme: des exposés comme ceux-ci sont sains; car il a le souci constant de garder à son sujet un caractère très élevé. Nous ne croyons pas néanmoins que ces sortes d'ouvrages doivent jamais être répandus sans discernement et faire l'objet d'une distribution générale aux recrues militaires. Excellents pour les éducateurs, les parents, les jeunes gens bien intentionnés, ils peuvent aussi, propagés sans précaution, exciter un supplément de curiosité

malsaine. Il vaut mieux, dira-t-on, être renseigné par un bon livre que par des propos de chambrée ou de cabaret. Cependant, si bonnes que soient ces pages, elles n'agissent guère sur les âmes flétries; sur elles, même la peur n'a plus guère d'action. Un jeune homme profitera surtout de cette lecture et n'en recevra aucun dommage, quand elle sera présentée par une main amie et qui inspire le respect.

*
* *

Louis Rouzic, *Les Fiançailles*, in-32 de 167 pages. Paris, Lethielleux, 1922, franco 2 fr. 30. — L'infatigable aumônier de la rue des Postes vient d'augmenter sa charmante collection d'un opuscule tout à fait digne de ses aînés. Après avoir fourni précédemment à ses élèves quantité de directions morales, il était naturel qu'il les préparât à la rencontre qui doit avoir sur leur avenir une influence si profonde. La vocation au mariage elle aussi doit avoir ses manuels.

L'ouvrage débute par des pages de doctrine où sont exposés les principes de droit naturel aussi bien que les dernières règles canoniques sur la matière. Aucune sécheresse dans cet exposé, fait dans une langue limpide et entremêlé de remarques judicieuses donnant la raison de toutes les prescriptions positives. Avec le chapitre intitulé : *Charme des fiançailles*, nous arrivons plus directement aux conseils et aux exhortations.

L'auteur est très sympathique aux fiançailles et souhaite qu'on revienne aux usages anciens selon lesquels, surtout dans la classe aisée, le mariage se préparait par des promesses solennelles, par un chaste noviciat engageant l'honneur, mettant une garde autour du cœur, protégeant la vertu. Pour le choix du conjoint, pour une connaissance plus objective des caractères, pour l'emploi plus utile des relations entre fiancés, l'auteur prodigue des observations saisissantes, incapables d'offusquer qui que ce soit.

Tous les moralistes n'ont pas parlé des fiançailles avec le même optimisme que M. Rouzic. S. Alphonse de Ligori a une parole bien sévère; pour lui le temps des fiançailles est un temps de péchés. Notre auteur ne l'ignore pas; aussi a-t-il un chapitre sur les devoirs des fiancés où, dans un langage très délicat, il dit tout ce qu'il faut dire.

L'opuscule renferme de nombreuses et longues citations qui ne contribuent pas peu au charme de l'ouvrage. Certains titres, entremêlés à dessein parmi d'autres plus austères, piquent agréablement les jeunes curiosités : *Une fiancée italienne; deux fiancés de France.* Ils sont pour annoncer des lettres exquises par la pureté du sentiment, l'élévation rare des pensées et l'esprit profondément chrétien.

La gentille et sérieuse brochure de M. Rouzic peut être utilement offerte à tous les fiancés et à toutes les fiancées.

* * *

R. Cocart, *Fiançailles et Mariage; guide pratique*, in-12 de 242 pages. Paris, Bloud et Gay, 1923, 6 francs. — Plus didactique que le précédent, plus sévère d'allure, avec un cadre beaucoup plus large, tel se présente cet ouvrage, qui veut être un manuel pratique à l'usage surtout des gens du monde. L'ignorance, même parmi les catholiques, est très étendue sur les principes moraux et canoniques régissant le contrat matrimonial; c'est faire œuvre utile que de répandre la clarté.

Etre utile, c'est visiblement le but de M. Cocart, beaucoup plus que de faire une œuvre aux apparences agréables et harmonieuses. C'est pourquoi il n'hésite pas à mettre en tête de chaque chapitre, et le résumant, des tableaux synoptiques parfois assez étendus. Dans de longues pages il donne aux futurs époux les conseils les plus sages pour préparer leur mariage, sanctifier leur union et faire prospérer le foyer, tandis que dans les chapitres voisins on a l'impression de parcourir un memento de droit canon, sobre, clair, précis.

Aussi les prêtres eux aussi auront-ils profit à se procurer ce résumé de la législation matrimoniale; ils pourront souvent s'éviter de parcourir de grands volumes.

Puisqu'il paraît surtout écrire pour des laïques, l'auteur aurait pu leur épargner certains termes latins qu'il laisse inexpliqués (condition *de futuro;* decret *Ne temere*) et aussi une expression canonique très exacte sans doute, mais qu'on n'a pas coutume de prendre en ce sens dans le langage courant : mariage *légitime*, pour désigner le mariage des infidèles.

*
* *

Felix M. Cappello, s. j., *Tractatus canonico-moralis de Sacramentis*. Vol. III, *De Matrimonio*, in-8 de xi-952 pages. Turin, Marietti, 1923, 30 lire. — Ce nouveau traité du Mariage peut, sans en être éclipsé, être placé à côté de ceux que nous avons présentés avec éloges à nos lecteurs les années précédentes: de Smet et Vlaming. Comme eux, il traite le sujet avec toute l'ampleur désirable. Il l'épuise, peut-on dire, pour la partie morale et canonique, où toutes les questions sont longuement discutées, même celles qui ne mettent plus pratiquement d'adversaires aux prises. L'auteur fait preuve d'une érudition considérable; on a, pour s'en rendre compte, non seulement les références dont le bas des pages est surchargé, mais surtout l'examen minutieux qu'il fait subir aux opinions. C'est un livre très chargé de doctrine et de documentation.

Ecrivant le dernier, le R. P. Cappello a pu profiter des excellents travaux publiés depuis la codification du Droit canon. Il s'y réfère abondamment, mais pour prendre ensuite nettement position. Conscient de l'état présent des esprits et des difficultés de tout genre auxquelles se heurtent en ces matières soit le législateur ecclésiastique, soit le pasteur des âmes, l'éminent professeur de l'Université Grégorienne est visiblement, dans les cas de conscience les plus actuels, pour les solutions larges, ceci soit dit sans que nous attachions à ce mot aucun sens de blâme.

A la fin de chaque article, l'auteur donne des notions historiques sur la matière qu'il vient de traiter. Ce n'est pas la partie la plus étendue; on voit qu'il en a fait un accessoire. Tout de suite après vient, comme un second appendice, l'état des diverses législations civiles sur chaque point. Ces indications très abondantes, en conformité avec les lois et les jurisprudences les plus récentes, supposent des recherches assurément très méritoires.

Le latin de cet ouvrage est facile, la typographie parfaite. Une bonne table alphabétique termine ce volumineux traité que nous pouvons bien sans crainte appeler: une œuvre de maître sur la matière.

(*A suivre.*)

C. Belmon.

Informations

C'est à la précieuse revue: *La documentation catholique* (Paris, 5, rue Bayard), que j'emprunte la plupart des documents utilisés dans les présentes « Informations ».

Sur le jeûne eucharistique avant la messe

Le cardinal Merry del Val, secrétaire de la S.C. du Saint-Office, adressait aux Ordinaires, le 22 mars de cette année, une lettre qui fut non seulement très remarquée mais aussi fort bien accueillie des intéressés. Il y était question de la loi ecclésiastique du jeûne eucharistique. En règle générale, y lisait-on, la stricte observation continuera d'en être exigée à l'avenir. « Il ne faut pas cependant, continue le cardinal, que la loi eucharistique établie en vue d'assurer le respect dû au corps réel du Christ tourne au détriment du corps mystique du Christ ou compromette le salut des âmes... Chaque fois donc que, conformément au canon 806, § 2, des prêtres auront à célébrer deux fois le même jour ou devront monter au saint autel à une heure très tardive, s'il leur est impossible sans grave dommage d'observer dans toute sa rigueur la loi du jeûne eucharistique, soit à cause de leur faiblesse de santé, soit en raison des fatigues excessives du ministère sacré, ou pour d'autres motifs raisonnables, les Ordinaires pourront recourir à cette suprême Congrégation en lui faisant un exposé détaillé de toutes les circonstances. La Sacrée Congrégation prendra des mesures opportunes selon la diversité des situations, soit en accordant elle-même des dispenses pour chaque cas, soit en concédant même des pouvoirs ordinaires aux Evêques si une nécessité véritable et dûment reconnue le requiert absolument. Pour les cas plus urgents où le temps manque de recourir au Saint-Siège, ces pouvoirs sont, dès maintenant, accordés à Votre Grandeur qui les exercera personnellement, et les décisions de Votre Grandeur engageront gravement sa conscience. On observera les conditions suivantes: on pourra prendre quelque chose sous forme de liquide à l'exclusion des boissons enivrantes; tout scandale sera évité, et le Saint-Siège sera informé aussitôt que possible de la dispense donnée. Cette atténuation d'une loi si grave sera autorisée, il importe de

le préciser, seulement lorsque le bien spirituel des fidèles l'exigera et non en vue de satisfaire la dévotion privée du prêtre ou pour son avantage personnel. »

Prêtres et fidèles ne peuvent qu'être reconnaissants au Saint-Siège de cette décision aussi sage que bienfaisante.

Le chant des fidèles à l'église

Dans sa lettre pastorale du 2 février 1923, Mgr Gieure, à l'exemple de plusieurs autres de nos évêques, insiste sur l'importance que l'on constate partout, d'intéresser els fidèles, hommes autant que femmes, au chant de nos offices. L'évêque de Bayonne entre dans les détails les plus pratiques. On se bornera ici à reproduire la majeure partie du dispositif.

« Art. 3. — Les curés commenceront par la formation des enfants. Un recueil, très élémentaire, peu coûteux, ne contenant que ce que doit chanter le peuple, sera mis dans les mains des enfants. Un manuel plus complet, destiné au maître, sera désigné pour les curés. Le choix de ces manuels sera fait incessamment.

« Art. 4. — Les mêmes indications sont données aux supérieurs des établissements ecclésiastiques, aux communautés religieuses. Dans ces maisons, on pourra consulter utilement notre lettre sur l'*Enseignement de la musique sacrée dans nos séminaires.*

« Art. 5. — Les curés consacreront cinq à dix minutes du catéchisme à faire chanter sur le manuel des enfants quelques morceaux de plain-chant en vue des offices du dimanche.

« Art. 6. — Dans toutes les écoles libres et chrétiennes du diocèse, les maîtres et maîtresses de classes donneront quelques leçons élémentaires de musique et de plain-chant, et feront exécuter quelques morceaux sur le petit manuel des élèves.

« Art. 7. — Dans les écoles de Lescar et de Saint-Palais, où se forment les institutrices de l'enseignement chrétien, l'étude du chant grégorien sera obligatoire. Le chant grégorien sera matière d'examen dans les classes. Ici encore, on pourra s'inspirer de notre lettre sur l'*Enseignement de la musique sacrée dans nos séminaires.*

« Art. 8. — L'inspecteur diocésain de l'enseignement primaire et de l'enseignement secondaire libres, les inspectrices de l'enseignement primaire, consigneront dans

leur rapport annuel leurs observations sur l'organisation et le fonctionnement de cet enseignement dans les établissements ecclésiastiques et dans les écoles libres.

« Art. 9. — Des leçons de chant grégorien seront données aux dames de l'enseignement libre et chrétien pendant leur retraite annuelle. »

Voilà qui est parfaitement compris et qui peut donner de bons résultats ! Souhaitons que l'exemple de Bayonne soit suivi dans beaucoup d'autres diocèses.

En Belgique

1° *R.P.S. et contrôle de l'Etat.* — « Si l'Etat nous accorde la R.P.S., écrit la *Documentation catholique*, 5 mai 1923, col. 1131, ne sera-t-il pas fondé à nous imposer un contrôle officiel qui serait pour nos écoles catholiques plus funeste que le manque de ressources financières ? L'objection ne manque pas d'importance, du moins au premier abord. Elle se pose en ce moment en Belgique ; et il y a intérêt pour nous à savoir ce qu'en pense un des représentants les plus qualifiés de l'enseignement libre chez nos voisins, le Fr. Maximin, directeur de l'Ecole normale de Carlsbourg. Voici ce qu'il en écrit dans sa très intéressante *Revue belge de pédagogie* (1.3.23). »

« En accordant les subsides, l'Etat réclame le contrôle... Or, il y a contrôle et contrôle. » Les députés catholiques ont marqué les limites d'un contrôle acceptable, son étendue possible quand il s'agit des locaux, de l'enseignement, du traitement des instituteurs libres, de la stabilité relative des « instituteurs adoptables », de manuels scolaires et des conférences d'instituteurs. Il est clair que, sur bien des points, des réserves sont à faire. La conclusion des représentants belges et du Fr. Maximin est que, si un « contrôle bien défini » est légitime, un « contrôle liberticide » est à repousser énergiquement. « Quel contrôle voulez-vous ? — Un contrôle liberticide ? C'est impossible, vous ne l'aurez jamais ! — Un contrôle bien défini, limité aux obligations légales de l'école et de l'instituteur et à l'emploi des subsides, contrôle sérieux et efficace s'exerçant dans une atmosphère de tolérance et de paix ? Ce contrôle nous vous l'accordons bien volontiers, nous l'appelons de nos vœux ! »

On voit que la question scolaire n'est pas sans préoccuper nos frères de Belgique. De fait, est-il un seul pays au monde où cette grave question soit et puisse être ja-

mais définitivement résolue? La vie est un combat perpétuel. A nous de nous y préparer prudemment et de le soutenir avec intelligence et courage.

2° *Le clergé et le service militaire.* — En février dernier, la Chambre des représentants adoptait l'article de loi affectant au service de santé les ministres des différents cultes, les membres des communautés religieuses, les séminaristes et les aspirants missionnaires. Tous les partis politiques belges avaient accepté de concilier les immunités ecclésiastiques et les nécessités de la patrie. « Il faut, avait dit M. Vandervelde, le ministre socialiste bien connu, il faut utiliser les aptitudes spéciales de chacun. Cela est prévu pour certaines catégories de professions. Pourquoi, dès lors, n'affecterait-on pas les séminaristes aux fonctions de brancardiers? Il s'agit ici non d'une question de conscience, mais de l'affectation du milicien à un service spécial. J'ajoute que, si la question de conscience était posée, il faudrait s'efforcer de la résoudre dans l'esprit le plus tolérant. En Angleterre, les quakers ayant refusé de combattre pour raison de conscience, on les a admis à entrer au service de santé et j'ai vu, en Angleterre, un jeune quaker qui, ayant perdu une jambe sur le champ de bataille, portait les croix de guerre française, belge et italienne. J'ai vu des prêtres catholiques qui se trouvaient dans le même cas. Je voterai donc le texte qui nous est proposé, et j'espère que, à l'avenir, si des cas de conscience se posent devant nous dans d'autres circonstances, nous trouverons les mêmes sentiments de tolérance sur tous les bancs. »

M. Vandervelde, note le *Moniteur belge*, fut alors applaudi sur tous les bancs de la Chambre. Sa « généreuse tolérance », en l'espèce, mériterait d'être proposée en modèle aux représentants d'autres pays.

Etats Généraux des Familles de France

On sait que la première session des Etats Généraux des Familles de France s'était tenue à Lille en décembre 1920 sous la présidence du général de Castelnau. Une deuxième session de ces mêmes Etats vient d'avoir lieu à Rouen les 12 et 13 mai.

Les droits de la famille y furent de nouveau proclamés, et quelques-uns d'entre eux furent spécialement étudiés dans des commissions différentes.

La Déclaration des droits de la Famille, déterminée à la première session, comprend neuf articles.

« La famille, y lit-on (art. 4), a le droit de posséder. Société vivante et concrète, naissant et vivant au milieu des biens extérieurs qui l'environnent, elle a le droit, non seulement à un foyer décent, mais à l'acquisition légale d'un bien ou domaine familial, à la culture d'un fragment du sol national ». Une première commission s'occupa surtout de la question si pratique de la maison familiale.

« La famille, déclare l'article 3, a le droit d'être protégée contre les fléaux qui la menacent de dissolution : licence des rues, des spectacles, d'une certaine presse ; alcoolisme, tuberculose ; régime du taudis ; multiplication des divorces. » Une seconde commission, présidée par le regretté M. Paul Bureau, chercha les moyens de sauvegarder ce droit essentiel de la famille. M. l'abbé Bethléem, directeur de la *Revue des Lectures*, en faisait partie.

La troisième commission examina la question de la décentralisation administrative.

Enfin, la quatrième commission traita du « vote familial ». « La famille, vraie cellule sociale, a le droit d'élire des mandataires aux assemblées de la Commune, du Département, de la Région, de la Nation. Le père dispose, en sus de sa voix personnelle, d'un nombre de voix égal ou proportionnel à celui des enfants mineurs non émancipés qui sont sous sa puissance. La mère vote au nom du père mort, absent, interdit, déchu. » (Art. 8 de la Déclaration.)

C'est surtout de cette dernière réforme, le vote familial, que la plupart des natalistes attendent actuellement le salut de la famille française et de la France. Il est évident qu'elle leur permettrait de beaucoup demander à des représentants ainsi élus. *Trop*, peut-être. Et c'est pourquoi cette réforme, qui serait injuste si elle était votée telle que la conçoivent certains projets de loi, ne paraît pas avoir grande chance d'être acceptée de notre Parlement. La Déclaration parle « d'un nombre de voix égal ou proportionnel à celui des enfants mineurs... » : *égal* serait excessif, il faudra bien qu'on se contente d'une certaine *proportion*.

Un peu de modération, de sagesse est nécessaire ici comme partout, et même, ici surtout.

J. Bricout.

Revue des Revues

I. A propos de Quo Vadis. — II. Le Romancier chrétien. III. L'artiste chrétien

I

Faisons-nous si vous le voulez bien la *mentalité* (pardon! mais ce mot barbare est bien commode) d'une petite Universitaire des Annales. « Aujourd'hui, chérie, c'est Pétrone, vous savez bien Pétrone-Néron-Quo-Vadis ». Peut-être quelque père moins moderne que cousine Yvonne, aura-t-il fait des yeux ronds et demandé le nom du conférencier assez téméraire pour traiter du Satyricon: « Abel Hermant ». Hum! Abel Hermant, historiographe des Courpière et des Coutras, faisant les honneurs du Festin de Trimalcion à des jeunes filles: la caution est-elle bourgeoise? Il est indéniable en tout cas que l'auteur s'en est tiré à son avantage. Légèrement pédant souvent pittoresque, toujours ironique et plus encore sceptique, il réussit ce tour de force de donner avec des phrases translucides, je ne sais quelle impression d'embrouillamini: en somme, les universitaires ont pu se faire du conférencier une très juste idée: du *Satyricon*, à vrai dire, il fut peu parlé, l'auteur ayant déclaré ne rien pouvoir lire du texte et à peu près rien de la traduction. Peu importe, nous avons notre revanche avec deux autres romanciers à succès: Sienkiewicz et Renan. Abel Hermant n'aime pas *Quo Vadis:* a-t-il tout à fait tort? Voici, par exemple, qui n'est pas mal observé: « Il importait que son *Quo Vadis* pût être entre les mains de ceux et de celles qui ne peuvent sous aucun prétexte lire le *Satyricon*. Sienkiewicz s'est tiré de ce pas difficile avec beaucoup d'habileté et même trop d'habileté à mon gré. Il a su donner à son livre, en maints endroits, cet attrait du fruit défendu qui est à toutes les lignes de Pétrone... Il y a notamment une description d'orgie au Palatin où l'on tremble à chaque page qu'il n'aille trop loin à la page suivante!... On croit toujours que ça va être du Pétrone, et ce n'est jamais que du Sienkiewicz ».

Mais ce qui, dans ce sujet, attirait Abel Hermant, ce

qui fascina toute la génération renanienne, c'est Néron. Un artiste au pouvoir, n'y avait-il pas là de quoi charmer Renan, aristocrate et dilettante; et la singularité de l'aventure « épouvantable et grotesque, grandiose et absurde » devait satisfaire son ironie. En tout cas, du portrait de l'*Ante-christ*, les renaniens ont tiré maint décalque : c'est Barrès dans le *Jardin de Bérénice*, c'est Lemaître dans *Myrrhine*; c'est enfin et surtout l'auteur de *Quo Vadis:* Abel Hermant l'affirme : « il a usé de *l'ante-christ*, comme il eût fait de pièces authentiques ». Le conférencier ne songe d'ailleurs pas à le lui reprocher, car le Néron serait « un de ces portraits historiques, fidèles, ressemblants, merveilleusement ressuscités ». J'avoue pour ma part, goûter assez peu le procédé facile qui consiste à pousser au noir une esquisse, quitte à l'éclairer ensuite d'un jour plus clément. Des sévérités plus grandes me prédisent des concessions plus molles; je prise peu le rapprochement fameux, « orgie sanglante d'un roi du Dahomey ». Quoi de commun entre Batouala et Néron? Quant à faire de Pétrone un Mérimée du premier siècle, c'était de l'esprit en 1873.

Quoi qu'il en soit de ces réflexions, la conférence est amusante, nourrie, et qualité appréciable, nos petites cousines peuvent en permettre la lecture à leurs mamans si *vieux-jeu* soient-elles ! (*Conférences*, 1er mai).

II

Il ne suffit pas de se méfier de Renan pour être un écrivain catholique, bien que ce soit une condition essentielle. Mais que faut-il pour mériter ce nom? Qu'est-ce qu'un écrivain catholique? Je laisse à M. Paul Archambault l'honneur et la responsabilité d'avoir posé cette question redoutable (*Nouvelle Journée*, 1er avril).

A vrai dire, elle était dans l'air : la discussion sur l'Oronte nous y acheminait. La terrible question de Barrès restait toujours pendante « Etudier et remuer les passions, est-ce le mal en soi? » Terrible question, dis-je, car une réponse trop large se retourne contre son auteur, une réponse sévère nécessite d'intransigeantes condamnations. Vraiment, M. Archambault a bien du courage.

C'est à propos du *songe* que le feu mal éteint se ranima. La réponse de l'auteur, Henri de Montherlant (*Nouv. Revue française*) si elle veut être prise à la lettre

et si elle s'applique non seulement au héros du livre, mais à l'écrivain, est bien décourageante :

« S'il y a un Dieu, je crois que c'est le Dieu des Chrétiens plutôt que Jupiter et Bouddha. Mais y a-t-il un Dieu? Ma raison ne me le prouve ni mon cœur ne le réclame ». Une foi aussi malingre ne saurait être agissante. « Je veux croire... que Dieu demande peu à celui qui ne lui demande rien », et encore « Je vous demande donc, mon Dieu, ce traitement de faveur en reconnaissance de mon adhésion gracieuse. D'ailleurs, c'est à prendre ou à laisser ». Cet ultimatum au seigneur des armées de la part d'un simple aspirant ne manque pas d'audace ingénue, disons mieux, d'audace inconsciemment blasphématoire.

Avec M. Mauriac (*Nouvelles littéraires*), nous avons affaire à une âme plus profondément chrétienne : « Je suis romancier, je suis catholique : c'est là qu'est le conflit... mon métier d'observateur du cœur humain m'oblige à peindre les passions, à sonder tous les abîmes. Qu'il y ait à cette obligation, du point de vue chrétien les plus graves périls, cela saute aux yeux... Que faire alors si vous êtes né romancier. »

Barbey d'Aurevilly s'était jadis posé la même question (préface de l'*Ensorcelée*) et il réclamait pour l'art le droit de toucher aux passions lorsqu'il s'agit de faire trembler sur leurs suites. De fait, M. Mauriac entrevoit une solution analogue ; « rien qu'en mettant en scène des êtres complètement dépourvus de vie religieuse, on découvre le vide des âmes » : Cette nouvelle apologétique du seuil me semble quelque peu dangereuse. Et les horizons infinis donnent rarement le désir de la bonne auberge.

Ne conviendrait-il pas d'ailleurs d'adresser à M. Mauriac une objection préalable : « Ma vision du monde est ainsi : je crois que la destinée de chacun de nous se ramène à cette lutte, à ces débats entre la chair et la grâce ». D'un mot, il se définit un *sexuel*. Mais il y a là une exagération manifeste. Croyons en Freud « A mes yeux, la libido n'explique pas tout l'homme qui comporte bien d'autres ressources psychologiques ». Et vous, romancier catholique, vous disposez encore de ressources surnaturelles. Phèdre, Phèdre, dites-vous toujours ! Sans doute, mais Polyeucte !

Que peut, que doit donc faire le romancier catholique ?

M. Baumann disait à la semaine catholique, l'an dernier « Etre païen dans sa littérature, être chrétien dans sa vie, ce dédoublement est une chimère... Toutes les puissances de l'âme doivent être immergées dans le surnaturel : l'œuvre est une expiration des éléments vitaux que l'artiste aspira[1] ». Ce commentaire de l'*Ama et fac quod vis* respecte la liberté et engendre la sécurité : et puis, tout effort a sa récompense. « L'élargissement des choses terrestres quand on l'envisage ainsi est inexprimable ». (Lettres, numéro sur le laïcisme). Rappelons-nous le Centurion, telle scène de l'Otage, l'Immolé : rappelons-nous le Baiser au Lépreux.

III

Autre écho de querelle récente. *La Vie et les Arts liturgiques* (avril) publient une conférence de Maurice Denis sur la Crise de l'Art religieux moderne. J'ai, ici-même, critiqué les exagérations de l'attaque : je n'en serai que plus libre pour faire un choix dans les arguments de la défense.

Maurice Denis réussit admirablement bien à déterminer son point de départ et son but : « Aussi loin que je me rappelle, je me vois en admiration devant Fra Angelico. Presque au même moment, je découvre les impressionnistes, Monet, Renoir, Degas. L'exemple de Puvis de Chavannes me fait comprendre que les conquêtes de la palette et de l'intelligence modernes peuvent s'accorder, s'amalgamer avec le sentiment du surnaturel tel qu'on l'avait aux meilleures époques de l'Art chrétien. Les mêmes recherches de dessin expressif, de composition géométrique, d'atmosphère sereine et lumineuse,.. m'incitent à chercher un style où se trouvent à la fois les libertés de l'Impressionnisme et la pureté des Primitifs ». Quel critique n'envierait une telle clairvoyance !

Avec raison encore, l'auteur rappelle que l'art est « saisonnier comme la nature », que le catholicisme n'est pas lié à des formes mortes. Mais il brouille légèrement nos notions quand il fait du dessin artistique « un mode d'expression ». N'est-ce pas tout de même un peu un art

1. Dans son livre *Art et Scolastique*, M. Maritain applique aux manifestations artistiques l'axiome « Operatio sequitur esse » et il le commente ainsi « Si vous voulez faire une œuvre chrétienne, soyez chrétien et cherchez à faire une œuvre belle où vous mettriez votre cœur. » Et il ajoute : « Ne cherchez pas à faire chrétien. L'œuvre sera chrétienne dans la mesure où l'amour sera vivant. »

d'imitation. Tous ne sauraient avoir la belle indifférence du maître. Un dessin « a du style ou il n'en a pas, il est beau ou laid ; mais je me moque bien qu'il soit exact ou inexact ». Sans doute, un tempérament est aussitôt apporté à ce transcendental dédain : « il y a un minimum d'objectivité au delà duquel l'art est inintelligible, il y a le respect de la logique des formes ». N'importe, je me sens vaguement inquiet.

Et puis l'on nous dit : « Ce qu'il y a de commun dans les diverses tentatives de l'art moderne, c'est qu'elles cherchent le style... Elles préfèrent le style, c'est-à-dire l'interprétation de la nature à la copie de la nature ». Et un peu plus loin, on affirme que « l'artiste dispose d'un véritable pouvoir de suggestion ». N'y a-t-il pas en bonne logique, contradiction dans les termes. C'est l'Intelligence qui interprète, mais l'être entier suggère par sympathie, par imitation, par attendrissement, par sublimité, que sais-je ? Et cette critique n'est pas seulement ratiocination pure : de fait, l'idéologie, dont tant d'œuvres, sous prétexte d'interprétation, sont surchargées, ne nuit-elle pas à leur puissance de suggestion, et par contre-coup à l'impression esthétique.

Enfin cet argument n'est-il pas à double tranchant ? Vous vous targuez d'un pouvoir de suggestion. La révolte du public ne démontrerait-elle pas que la suggestion n'est pas encore réalisée. La séparation entre l'artiste et l'honnête homme, est-elle seulement imputable aux habitudes de celui-ci. A vous de vous surpasser, Messieurs les artistes.

Ces points d'interrogation posés, j'adopte sans réserve la conclusion de Maurice Denis ! « Qu'on nous laisse dans les limites du dogme, exercer notre art librement. Qu'on ne nous accable pas de polémiques stérilisantes ». L'artiste chrétien a droit à l'indulgence, à la sympathie, à la reconnaissance, sinon à l'admiration aveugle de ses frères.

Francis Jammes découvrait drôlement, l'an dernier, une hérésie nouvelle, celle du frère fouettard. Sans dédaigner aucun concours, il est permis de préférer à un geste parfois utile, toujours inélégant, l'autre, plus auguste, du semeur.

B. Amoudru.

Bibliographie

Le Père Rutten, des Frères-Prêcheurs. *Croire ?* — Soc. d'Etudes religieuses, 5, rue Leys, Bruxelles.

Ces conférences sur le problème de la foi, examinent les diverses questions qu'il pose dans l'intention d'amener croyants et incroyants à se mieux comprendre, « d'abattre ces barrières qu'on ne heurte nulle part et qu'on devine partout », de répandre la vérité, d'en faire vivre les esprits. L'auteur a conservé à cet exposé sa forme oratoire, mais il lui a annexé des indications bibliographiques réunies à la fin du volume. Ceux qui croient, et ceux qui ne croient pas encore, méditeront utilement ces pages écrites par un fidèle disciple de S. Thomas que le contact fréquent avec ceux qui doutent et qui cherchent a rendu attentif aux besoins des uns et, aussi, aux responsabilités des autres.

Dom Anscar Vonier, O. S. B., Abbé de Buckfast. *L'esprit chrétien*. Avignon, Aubanel.

« Cet ouvrage, écrit l'auteur (p. 5), est une étude analytique du caractère spirituel spécial produit chez l'homme par le principe de la Christologie traditionnelle. « C'est un exposé des conséquences qui doivent être tirées pour la vie chrétienne du dogme de l'Incarnation. Notre Seigneur est le Fils de Dieu et la Vie de l'Homme. L'objet de cet ouvrage est surtout de mettre en relief ce second aspect. Un exemple d' « esprit chrétien » nous est donné dans la personne de S. Paul.

R. P. Paul Doncœur. *Le Père Alexis Hanrion*, S. J. 1880-1920. Paris, Lefebvre et Toulouse, Apostolat de la prière, 3 fr. 50.

Ces pages sont une biographie d'un religieux, d'un prêtre qui s'était proposé pour modèle la simplicité de S. Joseph dans l'acceptation du bon plaisir divin. Peu d'événements extérieurs. C'est l'ascension d'une âme vers Dieu par la voie du détachement intérieur. Toute cette vie fut une lutte héroïque et douloureuse. La maladie fut une des formes de l'épreuve sanctifiante. La lecture de cette plaquette offrira un exemple à toutes les âmes religieuses, un réconfort à celles que Dieu conduit particulièrement par la voie de la douleur et de l'abnégation.

R. J.

Le Gérant : GABRIEL BEAUCHESNE.

PARIS. — SOC. G^le D'IMP. ET D'ÉDIT., 17, RUE GASSETTE.

REVUE APOLOGÉTIQUE

Anglicans et Orthodoxes

La Réforme anglicane achève de vivre son quatrième siècle, et les éléments les plus religieux de l'anglicanisme éprouvent plus vivement que jamais la nostalgie de l'unité catholique. Des symptômes, en partie nouveaux, sont relevés, du point de vue spécial de l'orthodoxie grécoslave, dans le dernier livre dû à l'activité très apostolique du R. P. M. d'Herbigny[1]. Livre passionnant, qui provoque le lecteur à philosopher sur les voies de la Providence. Ou plutôt, le lecteur n'a qu'à se baisser pour ramasser et lier en gerbe les riches épis mis à portée de sa main.

L'unité catholique se présente aux yeux du croyant anglican comme doctrine d'Evangile, mais dans la lumière propre au peuple anglais. Idée du royaume de Dieu, diffus à travers le monde, universel quant au lieu, d'ailleurs marqué plus ou moins à l'effigie de l'impérialisme anglais. Les possessions de la couronne d'Angleterre, répandues sous tous les cieux, suggèrent naturellement ce rêve, qui ne se confine pas toujours dans le domaine de l'idéologie, mais tend à passer en acte. Un christianisme sincère s'allie, en proportions variables, à la politique réaliste du *Foreign Office*, pour donner ce produit original, souvent désigné, en opposition au catholicisme romain, par le nom de « catholicisme anglais ».

D'autre part, un autre monde chrétien, lui-même séparé de Rome depuis un plus grand nombre de siècles, est travaillé de besoins semblables. L'ancien monde byzantin, divisé aujourd'hui en de nombreux tronçons et prolongé par ce qui fut l'empire des tsars, ne res-

1. *L'Anglicanisme et l'Orthodoxie grécoslave*, par Michel d'Herbigny, S. J., Paris, Bloud et Gay, 1922, in-8.

semble guère au monde anglican, mais se rencontre avec lui dans un commun désir d'unité. Après s'être longtemps ignorés ou combattus, ces deux mondes aspirent aujourd'hui à se rejoindre ; et c'est un spectacle d'un intérêt poignant.

I

Les premières tentatives d'union entre protestants et Grecs orthodoxes remontent au lendemain de la Réforme, et partirent d'Allemagne. Mélanchthon avait traduit en grec la Confession d'Augsbourg ; il en fit présenter un exemplaire à Joasaph II, patriarche de Constantinople, par le diacre grec Demitrios Mysos, qui avait séjourné à l'université de Wittemberg pendant l'été de 1559 : ces avances n'obtinrent aucune réponse. Quelques années plus tard, un mémoire, rédigé à Tubingue par Jacques Andrea et Martin Crusius, fut copieusement réfuté par le patriarche Jérémie II. Luc Osiander, s'étant avisé de répondre au patriarche (1577), s'attira une verte réplique. Après une troisième passe d'armes (1581), les pourparlers furent décidément rompus. L'effort luthérien avait complètement échoué.

L'effort calviniste commença presque aussitôt. L'Angleterre y prit la plus grande part, et tout d'abord rencontra des alliés empressés. Le Crétois Meletios Pigas, patriarche d'Alexandrie en 1590, administrateur du siège vacant de Constantinople en 1597, était entré en relations avec les protestants d'Allemagne et de Pologne pour préparer l'éviction des rois catholiques. Il choisit comme émissaire un autre Crétois, Cyrille Loukaris, qui eut pour tâche d'amener les protestants à reconnaître la suprématie spirituelle de Constantinople. Loukaris n'y réussit point, mais rapporta le calvinisme en Orient. Devenu à son tour patriarche d'Alexandrie (1602), puis de Constantinople (1620), il s'occupa activement de répandre les doctrines de la Réforme. George Abbot, primat de Canterbury (1610-1623), l'appuyait de tout son pouvoir ; Hugo Grotius

l'encourageait. L'Angleterre et la Hollande avaient trouvé en lui un agent sûr pour combattre à Constantinople l'influence de l'ambassadeur français et des jésuites. Mais l'Orient n'était pas disposé à embrasser le protestantisme. Quatre fois déposé de son siège et quatre fois rétabli, Cyrille Loukaris finissait étranglé (1638). La *Confession de foi* qu'il avait édictée en 1629 fut, après sa mort, censurée par les synodes orientaux : à Constantinople en 1639 ; à Jassy en 1642 ; à Constantinople encore et à Jérusalem, sous le patriarche local Dosithée, en 1672. Après Loukaris, Métrophane Critopoulos, patriarche d'Alexandrie (1630-1641), reprit le même programme, avec plus de mesure. Ancien étudiant à Oxford, à Wittemberg, à Tubingue, à Helmstedt, il avait, dès 1625, à Helmstedt, publié une *Confession de foi*, qui parut toujours suspecte aux théologiens orientaux, et put s'estimer heureux de ne pas encourir l'anathème. Pourtant, l'année même du synode de Jérusalem, 1672, les patriarches orientaux consentirent, pour la première fois, à correspondre directement avec l'Eglise anglicane.

Cependant, la pénétration anglicane en Orient se poursuivait par d'autres voies. La *Compagnie moscovite des marchands anglais*, fondée en 1552 et présidée par Sébastien Cabot, faisait du commerce sur la Volga et la Caspienne ; un de ses agents poussait jusqu'au Caucase et découvrait les puits de naphte et de pétrole de Bakou. A son tour, la *Compagnie anglaise du Levant*, fondée en 1581, installait des comptoirs à Alep, à Smyrne, et y annexait des chapelles anglicanes. La métropole ne pouvait se désintéresser des initiatives prises par les clergymen anglicans. En 1633, sous Charles I[er], un ordre du Conseil privé, inspiré par l'archevêque Laud, investissait l'évêque de Londres d'une juridiction sur tous les marchands anglais à l'étranger. Cette juridiction lointaine, et plus nominale que réelle, ne laissa pas de paraître quelquefois onéreuse à ceux qui en détenaient le mandat. La fin du XVIII[e] siècle et le commencement du XIX[e] avaient vu multiplier les fondations de sièges coloniaux ; l'année 1842 amena

la création, à Gibraltar, d'un siège qui déchargea la métropole, en étendant sa juridiction sur tout le littoral de la Méditerranée. Le premier titulaire, George Tomlinson (1842-1863), ne put que préparer l'avenir; mais son troisième et son quatrième successeurs, Sandford (1874-1903) et Collins (1904-1911), devaient, au prix de longs efforts et de multiples voyages où ils rencontrèrent les chefs des Eglises orientales, asseoir solidement l'influence de l'anglicanisme.

Entre temps, des initiatives privées s'exerçaient avec fruit. La plus persévérante fut celle de William Palmer, diacre anglican et fellow de Magdalen College, Oxford, qui en 1840 voulut être le pionnier de l'anglicanisme en Russie. A défaut des lettres d'introduction qui lui avaient été refusées par le primat de Canterbury et par le conseil des professeurs d'Oxford — tout le monde ne souhaitait pas alors l'intercommunion entre l'Eglise anglicane et l' « idolâtre » Eglise grecque, — il obtint des lettres de l'évêque d'Oxford, du président de Magdalen et de l'ambassadeur d'Angleterre; appuyé d'ailleurs plus ou moins chaleureusement par les chapelains anglais de Cronstadt et de Saint-Pétersbourg, il se présenta aux Russes comme membre d'une « Eglise catholique, orthodoxe et apostolique », faisant profession de soumission absolue à la hiérarchie locale et demandant d'être admis à la communion. La demande fut accueillie avec peu de faveur. Le métropolite Philarète exigea du solliciteur l'abjuration préalable des trente-neuf articles anglicans, et, sur son refus, l'exclut de la communion. Après une excursion à Moscou (mai-juin 1841), Palmer rentrait à Oxford, en plein mouvement tractarien. Il se jetait aussitôt dans la mêlée, affirmant la possibilité d'une fusion « catholique » entre l'Orient et l'anglicanisme, si ce dernier consentait à se défaire de ses principes protestants. Devenu suspect, et ne trouvant plus pour sa propagande en Russie que de médiocres répondants, il reparaissait néanmoins à Saint-Pétersbourg en 1842. Le Saint-Synode, non content de lui refuser la communion, ne consentit pas à prendre en considération ses

documents et ses requêtes : l'Eglise russe saurait attendre « la totale soumission des Eglises britanniques à leur Mère d'Orient ». L'archiprêtre Vassili Koutnevitch fut délégué pour l'instruire, et, un instant, put se flatter de l'avoir converti à la cause de l'orthodoxie : Palmer abjura devant le Saint-Synode les trente-neuf articles. Mais, comme il persistait à se déclarer enfant de l'Église anglicane, son exclusion fut maintenue. Rentré en Angleterre, il essaya en vain de gagner le primat de Canterbury et d'autres prélats. Les dignitaires de l'Eglise d'Ecosse lui prêtèrent une oreille un peu plus favorable ; mais, dans l'ensemble, refusèrent de se compromettre avec lui. Cependant la conversion de Newman (8 oct. 1845) exaspérait les passions protestantes. Palmer se détachait d'autant plus de l'anglicanisme ; et malgré les appels réitérés du métropolite Philarète de Moscou, du slavophile Alexis Khomiakov, qui vint le relancer jusqu'à Oxford, après deux séjours à Constantinople et à Athènes (1849 et 1851) et une nouvelle excursion en Russie, en présence des exigences déraisonnables du patriarche Anthime IV de Constantinople, qui, le 8 octobre 1851, prétendait lui imposer un baptême sans condition, comme à un homme certainement païen, ayant encore séjourné au Caire, à Jérusalem, à Athènes, à Philadelphie, à Smyrne, il aboutissait à Rome à la fin de 1854, et le 28 février 1855 abjurait l'anglicanisme dans la chapelle du Collège romain. Rome était devenue la patrie de son âme. Après avoir encore une fois revu la Russie, pour compléter la documentation de ses six volumes sur *The Patriarch and the Tsar*, c'est à Rome qu'il vint mourir, dans la paix de la vérité conquise (5 avril 1879).

La générosité de Palmer excita de vives admirations, mais sa persévérance trouva peu d'imitateurs.

Les voyages du Dr Young en Russie (1864), du Dr Troll, évêque de San-Francisco, en Géorgie, Serbie et Bulgarie (1863-1865), n'eurent pas de lendemain. En 1903, un autre prélat américain, Grafton, présentait au Saint-Synode sa profession de foi et son rituel,

soigneusement purgés — il l'affirmait, du moins, — de toute hérésie, empreints d'un ritualisme extrême qui découvrait dans les trente-neuf articles les sept sacrements et le culte des saints, et expliquait la foi à la présence réelle d'après saint Thomas d'Aquin. Ce vieillard vénérable retint quelques instants l'attention sympathique du métropolite de Saint-Pétersbourg, et eut la consolation de voir ses documents insérés dans la *Tserkovny Vestnik*, organe de l'Académie ecclésiastique. Malgré les gages qu'il donna contre l'Eglise romaine, il ne trouva pas grâce devant l'orthodoxie russe.

L'anglicanisme avait cru pouvoir fonder l'espoir d'une médiation efficace, auprès des Eglises Orientales, sur les chefs des Vieux-Catholiques, demeurés, depuis le Concile du Vatican, en marge de l'Eglise romaine, et qui, en 1874 et 1875, attirèrent à leurs congrès de Bonn anglicans et orthodoxes. Les avances ne leur furent pas ménagées, soit par les deux Wordsworth, père et fils, évêques l'un de Lincoln, l'autre bientôt de Salisbury, soit par Sandford, évêque de Gibraltar. En 1881, les évêques vieux-catholiques Reinkens et Herzog avaient reçu l'hospitalité au palais épiscopal de Lincoln. En 1888, on les accueillit à la conférence de Lambeth. De son côté, l'évêque de Salisbury assistait au Congrès vieux-catholique de Cologne en 1890 ; en 1891, il célébrait dans le temple protestant de Lucerne un service solennel d'intercommunion ; en 1892, à Lucerne encore, il conférait avec Nicéphore Kalogéras, archevêque orthodoxe de Patras. Avant sa mort, arrivée le 16 août 1911, il allait assister à l'effondrement de ces espérances. Le glissement des Vieux-catholiques vers le protestantisme radical, leur acharnement dans le sens du mouvement *Los von Rom !* ruinait toute chance de médiation efficace. Constatation douloureuse, qui devait s'imposer, avec une évidence croissante, aux quatrième, cinquième et sixième assemblées de Lambeth (1897-1908-1920).

Entre Anglicans et Orthodoxes, un obstacle se dressait, insurmontable. L'anglicanisme demandait avant

tout la reconnaissance de ses ordinations Il ne put jamais l'obtenir.

Le refus permanent des Orthodoxes s'appuyait sur deux raisons d'inégale valeur : l'une commune à tous les Orientaux, l'autre écartée par les Russes, mais maintenue inflexiblement par les Grecs.

La raison commune à tous les Orientaux était celle même qui devait motiver, en 1896, le rejet des ordres anglicans par Léon XIII (Lettre *Apostolicae Sedis*) : l'interruption de la série des consécrateurs, au début de l'institution anglicane, par le défaut officiel d'intention efficace. Là-dessus, la fermeté doctrinale du métropolite Philarète continuait de faire échec au libéralisme de certains publicistes, tels que V. V. Bolotov.

La raison particulière aux Grecs était la nullité de tous les sacrements occidentaux, y compris le baptême. Raison étrange, au regard de la théologie et de l'histoire, mais jusqu'alors irréductible. Le principe en était appliqué avec rigueur : en 1840, Macaire, métropolite de Diarbékir, passant au schisme, dut se soumettre à un nouveau baptême.

Pour les Anglicans, si ombrageux quant au fait de leurs ordinations, rien ne pouvait être plus mortifiant que l'attitude particulière des Russes, qui ne faisaient pas difficulté de reconnaître en principe la valeur des sacrements administrés par les Occidentaux, mais réservaient toutes leurs sévérités pour ces ordinations anglicanes, où ils ne découvraient pas ombre de sacrement.

Ce désaccord devait assombrir toutes les conversations entre Anglicans et Russes, dont les occasions se multiplièrent durant les dernières années du dix-neuvième siècle. En 1888, lors des fêtes qui se déroulèrent à Kiev pour le centenaire de saint Vladimir, Benson, primat de Canterbury, s'était fait représenter par deux laïques : l'un d'eux avait nom Birkbeck ; il allait, pendant un quart de siècle, se vouer tout entier à la cause de l'union des Eglises, remplissant près de la Cour de Russie le rôle d'un ambassadeur officieux de la hiérarchie anglicane. A la lettre qui lui fut remise, Platon,

métropolite de Kiev et de Galicie, répondit, avec un empressement inattendu, en demandant à quelles conditions les prélats anglais estimeraient possible l'union des Eglises; le rigide Pobiédonostsev, procureur du Saint-Synode, s'exprima dans le même sens. Benson, surpris et reconnaissant de cette ouverture, fut assez mal inspiré pour envoyer à Kiev quatre volumes traitant de la validité des ordinations anglicanes. L'épiscopat russe en conclut que la question de foi passait, aux yeux des Anglicans, pour secondaire, et les pourparlers furent rompus.

Néanmoins les fêtes du couronnement du tsar Nicolas II, en 1895, amenèrent à Moscou un ecclésiastique anglais, Creighton, destiné à échanger bientôt la chapelainie anglicane de Saint-Pétersbourg contre l'évêché de Londres. En 1897, le jubilé de la reine Victoria amenait à Windsor Antoine, métropolite de Finlande et Viborg, avec Sabler, futur successeur de Pobiédonostsev. La réelle cordialité de ces rencontres laissait, entre Anglicans et Russes, un abîme béant. Au lendemain de la lettre de Léon XIII déclarant nulles les ordinations anglicanes, Maclagan, archevêque d'York, avait cru opportun de se présenter à Saint-Pétersbourg et à Moscou dans la splendeur d'un costume cardinalice. On lui prodigua les marques de courtoisie et les titres réservés aux évêques. Sur les remontrances de Birkbeck — un homme qui connaissait la Russie, — il s'était décidé à laisser à York son épouse, — *Her Grace the Lady Archbishop of York.* — Malgré ce geste prudent, il reste douteux que les métropolites russes aient pu voir en lui un frère dans le sacerdoce.

Parallèlement à ces démarches en Russie, un effort anglican se poursuivait à Constantinople. En 1898, une lettre chaleureuse de Temple, nouveau primat de Canterbury, provoquait une réponse bienveillante du patriarche Constantin V, ancien étudiant à Halki, à Athènes, à Strasbourg et à Heidelberg. Une visite de l'évêque de Salisbury obtenait l'établissement d'une commission permanente de quatre membres, trois grecs

et un anglican, pour examiner la question du rapprochement des Eglises. En 1899, dans l'intention officielle d'honorer la mémoire du saint archevêque de Canterbury, Théodore de Tarse (669-690), une presse anglaise était créée au Phanar. Le patriarche Joachim III (déposé en 1884, rétabli en 1901, mort en 1912) montra plus qu'aucun de ses prédécesseurs l'intelligence et le désir de l'union. Il ne craignit pas de proposer, à cet effet, la convocation d'un concile œcuménique et l'adoption du calendrier grégorien. La réponse du Saint-Synode de Russie fut significative (Lettre du 23 fév. 1903). Tout en marquant pour la Haute-Eglise d'Angleterre une très spéciale bienveillance, on sommait l'anglicanisme d'avoir préalablement à vomir de son sein le virus calviniste qui corrompait la notion d'Eglise. Tel était, sur cette question vitale, le dernier mot de l'orthodoxie russe.

II

La guerre européenne, en bouleversant le monde grécoslave, allait modifier profondément les relations d'Eglise à Eglise.

Les guerres balkaniques de 1912 n'avaient pas amené de changement décisif. Aux avances réitérées de l'Angleterre, la Russie semblait opposer un redoublement de froideur. Mais la révolution, qui abattit le trône des tsars, et la victoire, qui livra Constantinople à l'influence anglaise, devaient rendre Russes et Grecs moins distants. L'anglicanisme sut tirer parti de ces avantages.

Au cours des années précédentes, divers courants favorables à l'union des Eglises s'étaient développés en divers lieux. L'Angleterre avait vu naître en 1906, par l'initiative fervente du Reverend Fynes-Clinton, l'*Union des Eglises anglicanes et orthodoxes orientales*, devenue bientôt *Association anglicane et orientale:* puissante société, patronnée par des hommes d'Etat anglais et russes, présidée successivement par Collins, évêque de Gibraltar, par Blyth, évêque de

Jérusalem (1911), par Winnington Ingram, évêque de Londres (1914). Elle comptait, au début de 1920, près de trois mille membres, dont dix évêques orthodoxes et trente-six anglicans, auxquels il faut joindre les associés de la filiale américaine. La présidence générale avait été dévolue à l'archevêque russe de Yaroslav et Rostov. La Russie avait elle-même créé, sous la dépendance plus étroite du Saint-Synode, mais en liaison avec la précédente, une association purement russe, qui tint sa première séance en février 1912 dans la résidence officielle de Sabler, procureur général du Saint-Synode, et se donna pour président Euloge, évêque de Khelm, — ardent ennemi de Rome et persécuteur des catholiques. Cette société prit l'initiative d'invitations à des clergymen anglais, qui viendraient donner en Russie des conférences sur l'histoire ecclésiastique. Durant le printemps 1912, le Reverend P. W. Puller, des Cowley Fathers, vint à Saint-Pétersbourg, expliquer en quatre leçons le passé de l'Eglise d'Angleterre, du VI^e^ siècle à nos jours. Une discussion courtoise s'engagea, à l'Académie ecclésiastique, sur l'équivalence des formules *Per Filium* et *Filioque*, par devant les évêques russes de Khelm et de Iakoutsk. Le conférencier établit l'équivalence des deux formules, en invoquant les *Etudes* du P. T. de Regnon sur la Trinité ; l'évêque de Khelm lui donna publiquement une adhésion sans réserve. Enfin les milieux épiscopaliens des Etats-Unis avaient accueilli la propagande du Rev. R.-H. Gardiner en faveur d'une conférence mondiale des Eglises sur *La Foi et l'Ordre ;* propagande appuyée par des prélats de l'Eglise russe : Platon, archevêque des Russes d'Amérique, et Antoine, alors archevêque de Kharkov, depuis métropolite de Volhynie ; par la *Tserkovny Vestnik*, de Saint-Pétersbourg ; par les professeurs Gloubokovsky et Serge Troïtzky. La guerre devait tout arrêter. Néanmoins R.-H. Gardiner adressait encore en 1916 à l'*International Kirchliche Zeitschrift*, organe des Vieux-Catholiques allemands, un article écrit en français, où les insinuations antiromaines n'empêchent pas

certaines vérités de se faire jour: on y lit notamment qu'une simple confédération d'Eglises ne peut suffire à procurer l'unité véritable. En août 1920, le même publiciste groupait à Genève un congrès destiné à promouvoir la Conférence mondiale.

Ces appels, encouragés par des organes orthodoxes d'Athènes, de Constantinople, d'Alexandrie, ne trouvaient plus, depuis longtemps, aucun écho en Russie.

Le 9 juin 1916, le dévoué Birkbeck était mort, plein de sombres pressentiments. Le 15 mars 1917, Nicolas II signait son abdication, et le 15 avril de la même années le primat de Canterbury, jugeant l'heure venue d'une action directe, adressait un salut pascal au Saint-Synode, qui n'accusa point réception. Cependant la convocation d'un concile de toutes les Russies, réclamée depuis quinze ans, promise par Nicolas II au cours de la guerre russo-japonaise et indéfiniment remise, fut décidée. Ce grand *Sobor* s'ouvrit en août 1917; prêtres et laïques y siégèrent à côté des évêques. Le 11 septembre 1917, le primat de Canterbury télégraphiait au nom de l'Eglise anglicane. La réponse se fit attendre trois mois, mais elle dépassa les espérances. Le concile avait résolu de rendre à l'Eglise la situation canonique dont elle était privée depuis Pierre I^er^. Il rétablit le patriarcat de Moscou, supprimé depuis 235 ans, et en novembre 1897 désigna comme titulaire Tykhon, précédemment archevêque russe aux Etats-Unis, puis archevêque de Yaroslav et Rostov, président de l'Association anglo-orientale. Homme de foi profonde, doué d'un grand ascendant sur les masses, le nouveau patriarche prit aussitôt à cœur la cause de l'union des Eglises. Intronisé le 4 décembre à Moscou, dès le 14 il faisait voter la résolution de resserrer les liens avec les Eglises épiscopaliennes d'Angleterre et d'Amérique, et donnait au message du primat de Canterbury une réponse autographe. Mais des jours de plus en plus sombres s'annonçaient pour l'Eglise russe, et la carrière du patriarche Tykhon allait s'enfoncer dans le mystère bolchévique.

L'année 1920 n'a pas amené la reprise des négociations officielles entre Anglicans et Grecs, mais elle a rapproché leurs plans. La conquête de Constantinople, objet perpétuel du rêve grec, miroitait à l'horizon de la politique anglaise ; le primat de Canterbury invitait à la conférence de Lambeth pour juillet, le métropolite de Brousse, chargé par interim du siège de Constantinople ; et Constantinople se faisait représenter à Lambeth. On agita même le projet d'un concile œcuménique à Sainte-Sophie, pour 1921. La présidence d'honneur serait offerte au pape, à la seule condition qu'il renierait tous les conciles postérieurs au deuxième de Nicée (787) ; et sur son refus escompté, on inviterait tous les chrétiens à l'unité des Eglises épiscopaliennes.

Comme, par ailleurs, les promoteurs du mouvement maintenaient le principe d'Eglises nationales — principe chimérique, et condamné par le Synode de Constantinople même, en 1872 et 1874, sous le nom de *phylétisme*, — ce plan n'avait aucune chance d'aboutir. Dans le monde orthodoxe, les nationalismes continuent de s'affronter. Dans l'anglicanisme, les uns voudraient fortifier les positions catholiques de leur Eglise, les autres glisser au protestantisme. Et les divisions réagissent sur les milieux slaves : ainsi a-t-on vu, en Serbie, une campagne pour le célibat des prêtres. Mais tandis que l'effort de l'anglicanisme officiel tend à multiplier ses provinces et à consolider son organisation en dehors de la communion avec Rome, des initiatives privées, telles que la création de la *Catholic League*, autour du Reverend Fynes-Clinton, le montrent travaillé par une vie spirituelle intense. L'espoir est là.

(*A suivre.*)

A. D'ALÈS.

L'Église de France à la veille de la Réforme

Sommaire. — Le fléchissement de la vie religieuse dans les clergés séculier et régulier de France à la fin du XV^e^ siècle, l'effort qui a été tenté pour y remédier expliquent le succès qu'obtient tout d'abord le protestantisme, son échec définitif ensuite.

Décadence de la vie religieuse dans les clergés séculier et régulier. Les prédicateurs l'attestent; les orateurs la dénoncent dans les assemblées politiques. Les faits montrent que les membres du haut et du bas clergé se sont laissé envahir par l'esprit du siècle, qu'ils sont mal préparés à leur ministère apostolique. A leur tour, les religieux sont atteints par le mal général. Causes du mal : la non-résidence des bénéficiers; le mode de nomination aux bénéfices; les entraves apportées aux évêques dans l'exercice de leurs fonctions; les relations difficiles de l'Eglise de France avec le Saint-Siège; la Pragmatique Sanction.

La réforme catholique. Ses principaux ouvriers : Standonck, Jean Mombaer, les prédicateurs populaires, des membres de l'épiscopat. Rôle de la royauté. La Réforme dans le clergé régulier : les Clunisiens, les Cisterciens, les Augustins, les Dominicains et les Cordeliers. Le Clergé séculier. Le concordat de 1516.

Comme la plupart des nations de l'Europe occidentale, la France a été, au XVI^e^ siècle, atteinte du mal général du protestantisme. L'enseignement traditionnel de l'Eglise catholique y a été battu en brèche et, pour un nombre trop considérable de ses habitants, le credo chrétien s'y est allégé de plusieurs de ses dogmes; les rites les plus augustes, des pratiques de piété universellement respectées y ont été méprisées et bafouées. En maints endroits les biens ecclésiastiques ont été mis au pillage; églises, monastères ont été saccagés, incendiés, détruits de fond en comble. Des guerres inexpiables se sont engagées, guerres qui ont laissé après elles des ruines et des dévastations sans nom. Par

la révolution religieuse qu'a provoquée la prédication de Luther, notre pays s'est trouvé ébranlé jusque dans ses fondements; si, en définitive, il est sorti catholique de cette douloureuse crise, il lui a fallu un long temps pour réparer ses pertes, panser ses blessures.

Pourquoi le royaume de France a-t-il été ainsi victime de la contagion protestante ? D'où vient qu'après avoir subi un certain temps la funeste influence des erreurs venues d'Allemagne, il est ensuite resté attaché à la foi traditionnelle ? De toutes les explications qui ont été données, l'une des meilleures, à mon sens, sans que pour cela on doive écarter les autres, est celle qui réside dans la situation de l'Eglise de France à la veille de la réforme protestante. Si les sujets du roi Très Chrétien ont été si facilement contaminés par les erreurs nouvelles, c'est en raison de l'affaiblissement de l'esprit religieux dans les clergés séculier et régulier; s'ils triomphent ensuite du mal, c'est qu'avant même qu'ils en aient eu les premiers assauts, leurs prêtres, leurs religieux surtout ont commencé à se purifier, à se transformer. Décrire la situation de l'Eglise de France à la fin du XV^e^ siècle et au commencement du XVI^e^ siècle, montrer à quel degré la vie religieuse était en décadence dans les cloîtres comme dans les palais épiscopaux et les presbytères, quel effort a été tenté pour la relever, c'est donc tout d'abord indiquer l'une des causes du succès de la Réforme protestante, c'est aussi dire l'une des raisons de son échec définitif.

Nous entreprendrons de le faire dans ces quelques pages; elles s'inspireront surtout du vaste tableau d'ensemble qu'a si magistralement brossé M. Imbart de la Tour dans le tome II de son ouvrage : *Les origines de la Réforme*[1], et des résultats de la longue et minutieuse enquête qu'a publiés M. Renaudet, en 1916, dans sa remarquable thèse de doctorat : *Préréforme et Humanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie*[2].

1. P. Imbart de la Tour, *Les origines de la Réforme*, t. II, *L'Eglise catholique* : La crise et la Renaissance, Paris 1909.
2. A. Renaudet, *Préréforme et Humanisme à Paris pendant les*

***

A lire les sermons des prédicateurs de la fin du XV[e] siècle, on a une assez fâcheuse idée de l'état du clergé de France à cette époque. Le religieux cordelier, Olivier Maillard, bien connu dans l'histoire littéraire par la verve avec laquelle il attaque les vices de ses contemporains dans un langage rude, voire trivial, dénonce à maintes reprises l'ambition et la cupidité des clercs, leurs pratiques simoniaques, leur vie si médiocrement édifiante. Il fouaille, il fustige les prêtres qui spéculent sur leurs prédications, sur la messe qu'ils célèbrent, sur les sacrements qu'ils administrent, qui ne recherchent de riches bénéfices que pour en percevoir les revenus et se désintéressent du sort des âmes qui leur sont confiées. Interpellant des curés des riches régions de la Beauce et de la Brie qui vivent à Paris, il leur dira par exemple : « Etes-vous ici, MM. les curés de la Beauce et de la Brie, qui tenez dans vos cures des mercenaires pour tondre vos brebis et restez ici à confesser des bourgeois et à manger de gros gâteaux ? » « MM. les ecclésiastiques, dit-il une autre fois, arrangez-vous ; si vous possédez plusieurs bénéfices et qu'un seul soit suffisant pour vivre, vous devez laisser le reste ». Aux prêtres qui font du commerce ou s'acquittent de fonctions destinées aux laïques, Maillard enjoint de revenir à des occupations plus ecclésiastiques ; à ceux qui ont des mœurs peu régulières il reproche leur libertinage. Qu'ils résident donc parmi leurs fidèles, qu'ils les édifient par leur vie exemplaire, qu'ils les connaissent, qu'ils les visitent, qu'ils les consolent dans leurs afflictions, qu'ils leur fassent l'aumône, voilà le devoir qu'il leur enseigne. Le prédicateur ne ménage pas plus les religieux que les membres du clergé séculier. « Autrefois on trouvait chez les religieux la prière, l'humilité, la dévotion ; aujourd'hui, je ne veux point parler d'eux... Que les moines

premières guerres d'Italie (1494-1517). Bibliothèque de l'Institut Français de Florence, I[re] série, t. VI. Paris, 1916.

aillent donc dans leurs couvents réformés y apprendre leur règle ». Au spectacle de cette Eglise de France où la ferveur a diminué, Maillard s'écriera avec douleur : « On peut dire d'elle ce que disait Jérémie en gémissant : « La reine des provinces est tombée sous « le tribut... Les races à qui l'entrée du sanctuaire fut « interdite, s'y sont établies... » Quels sont ceux qu'on introduit ainsi dans la maison de Dieu? Des chasseurs, des ruffians, ribauds, paillards, ignorants, ambitieux, aveugles, les yeux bandés. »

Jean Raulin, un professeur de l'Université de Paris et un prédicateur avant de devenir moine de Cluny, n'est pas moins sévère. Aux évêques il reproche de ne s'occuper que d'affaires temporelles, de négliger les spirituelles. Les prélats sont les serviteurs des princes. « On devenait autrefois évêque par la grâce de Dieu ; aujourd'hui il vaudrait mieux dire évêque par la grâce du roi... Autrefois, les évêques se distinguaient par leurs vertus et leur sainteté ; ils se distinguent aujourd'hui par leurs vêtements de soie, par la foule de leurs courtisans, par le luxe de leur équipage ». Comme Maillard, mais avec plus de discrétion, parce que, dira-t-il, on ne peut reprendre publiquement les prêtres devant les laïques, Raulin reprochera aux chanoines, aux curés, aux évêques, d'abandonner leurs stalles, leurs paroisses, leurs diocèses ; il rappellera les membres du clergé au respect des obligations de leur état, au devoir de la charité, du désintéressement et du dévouement.

Certes, l'historien ne doit pas oublier que c'est toujours avec prudence et circonspection qu'il convient d'interroger les recueils de sermons : les prédicateurs sont ordinairement plus prodigues de reproches que d'éloges ; ils critiquent et blâment plus qu'ils ne louent. Ajoutons que Raulin et Maillard étaient par tempérament assez portés aux exagérations. Toutefois, à leurs plaintes font écho celles qu'on entend dans les assemblées politiques : aux Etats Généraux de Tours, en 1484, on dénonce âprement la décadence de la vie religieuse dans le clergé séculier et dans le clergé régulier. Jean de Rély, député du clergé parisien qui devien-

dra plus tard le confesseur du roi Charles VIII, s'exprime en ces termes dans la séance solennelle du 10 février : « Chez les moines de Cîteaux, de Sainct Benoist, de Sainct Augustin, comme chez les autres, chacun scet qu'il n'y a plus reigle, dévotion ne discipline religieuse, qui est chose fort préjudiciable au bien du roi et du royaume ; car... des religieux bien servans à Dieu despendent plus le bien du roi et du royaume et la maintenue de la chose publique que des offices, labeurs et sueurs des chevaliers et autres gens de guerre.» Chez « les prélats de Saincte Eglise et ceux qui ont la cure des âmes, successeurs des apostres et des disciples, et constitués de Notre Seigneur Jésucrist pour régir, ordonner, et adrécer à salut perdurable le peuple crestien », nul souci de leur devoir et de leur ministère ; on voit les « lais meilleurs que les gens d'Eglise qui doivent estre la forme, l'exemple et le mirouer des autres » et l'on ne rencontre point « au chief le sens, le régime et la conduite qui se trouve en la plante du pié ».

Trop de faits viennent malheureusement donner raison à ces critiques. Ils sont rares les pasteurs admirables comme l'archevêque de Bordeaux, Pierre Berland, homme de charité, gardien vigilant de ses ouailles. Par contre que d'évêques se sont laissé envahir par l'esprit du siècle. Ces ministres de Dieu sont devenus les serviteurs du prince. On les voit partout ailleurs que dans leurs diocèses, à la cour où ils remplissent des offices, servent le roi dans ses conseils, en province où ils s'acquittent de fonctions administratives, aux armées où ils accompagnent le souverain quand ils ne conduisent pas eux-mêmes des troupes et ne prennent pas part à la bataille, dans les pays étrangers où, mettant au service du monarque les rares qualités de diplomate qui ordinairement les distinguent, ils négocient des accords, concluent des traités. Ainsi retenus à la cour, absorbés par leurs missions diplomatiques et militaires, ces évêques se déchargent du soin d'administrer leurs diocèses sur des auxiliaires qui pourront être zélés, mais manqueront le plus souvent de l'auto-

rité nécessaire pour gouverner ; dès lors la vie religieuse du peuple en souffre.

A s'occuper ainsi d'affaires séculières on contracte peu à peu des habitudes séculières. Les scandales seront relativement rares. Mais que d'hommes d'Eglise se complaisent en une vie luxueuse et facile : ils auront leur maison quand ce ne sera pas un palais, leur vaisselle plate, leurs valets et leurs pages, leur équipage et leur meute. On les verra prendre part aux divertissements et aux banquets de la cour, aux tournois et aux fêtes. Par suite, leurs frais de vie seront considérables. Pour y subvenir, ils emploieront tous les revenus que leur procurera leur diocèse et il arrivera que leur cathédrale tombera en ruines, que leurs pauvres ne seront pas suffisamment secourus. Afin d'accroître leurs ressources, les évêques deviendront titulaires d'autres bénéfices, d'une ou même de plusieurs abbayes quand ce ne sera pas d'un autre évêché ; pour le plus grand dommage des âmes qui leur sont confiées, ils laisseront à d'autres les responsabilités spirituelles. Ainsi fléchit l'action religieuse de l'épiscopat français.

Si le zèle manque au plus grand nombre des évêques de France, il fait en général défaut aussi à la masse du clergé? Les chanoines de collégiale ou de cathédrale mènent une vie honnête, édifiante ; ils veillent à ce que les cérémonies s'exécutent ponctuellement, qu'elles se déroulent harmonieusement avec des chants bien exécutés ; il faudra encore qu'elles soient animées d'un véritable esprit de piété. Les chanoines ne se désintéresseront même pas entièrement de la réforme des mœurs, comme l'a écrit finement M. Imbart de la Tour, la plupart d'entre eux ont le respect de leur état. Mais ne leur demandons pas un grand zèle apostolique, une activité conquérante ; cela ne leur sied pas. Des curés, il en est trop qui imitent leur évêque: ils cumulent les bénéfices et plutôt que de résider à la campagne au milieu de la population rurale dont ils ont la charge, ils demeurent à la ville, abandonnant à d'autres, à des chapelains, à des vicai-

res, le soin d'administrer les sacrements. Ces chapelains, ces vicaires ne reçoivent du curé qu'ils suppléent qu'un médiocre traitement ; ils demandent alors à un métier manuel un supplément de ressources. Et comme le métier qu'ils choisissent ne s'accorde pas toujours, et il s'en faut, avec les exigences de l'état ecclésiastique, on les voit peu à peu descendre une pente fatale, vivre à la manière des gens du siècle. Comme les évêques, mais pour d'autres causes, eux aussi se sécularisent.

Qu'on ajoute à cela que ce clergé est mal formé et est souvent très ignorant. Les séminaires qu'à juste titre on regarde aujourd'hui comme un organisme essentiel dans un diocèse, n'existent pas à cette époque ; ils ne seront créés en France qu'au XVII[e] siècle, et ce sera un des bienfaisants efforts du concile de Trente. Ceux qui, au XV[e] siècle, se destinent à l'état ecclésiastique, apprennent de leur curé quelque peu de latin, comment on dit la messe, la manière d'administrer les sacrements ; ils étudient un manuel de théologie ; et c'est, muni de ce léger bagage, à peu près sans autre formation ou préparation, que, l'âge requis une fois atteint, ils se présentent sans examen sérieux à l'ordination. Quelle peut être la valeur d'une telle formation ! Ceux qui font des études plus complètes vont dans les universités où ils apprennent moins la grande théologie que l'art de raisonner, de discuter. En un temps, où, sous l'action de la Renaissance, les études se renouvellent, les universités restent réfractaires au mouvement et ceux qui vont y étudier, perdent le contact avec les meilleurs esprits de leur temps. Du reste, ils ne sont guère mieux formés à la vie ecclésiastique que leurs confrères des villages. Comment des prêtres aussi peu préparés à leur ministère, parviendraient-ils à maintenir à un niveau élevé leur vie religieuse d'abord, celle des autres ensuite ?

Le clergé régulier ne répond guère mieux que le séculier aux exigences de sa vocation ; car lui aussi a été envahi par l'esprit du siècle. Trop souvent, les abbayes ont été distribuées par le roi à ses meilleurs

serviteurs. Le souverain les a données « en commende », c'est le terme reçu; par là, il a décerné le titre d'abbé à un personnage qui parfois est laïque, qui le plus fréquemment n'est pas un religieux. Celui qui devient abbé de cette façon, l'abbé commendataire, ne connaîtra souvent son abbaye que pour en tirer le plus de ressources; en certains cas, ce sera une véritable mise au pillage. Dans les abbayes en commende le nombre des religieux diminuera: l'intérêt de l'abbé est qu'il n'y ait pas trop de bouches à nourrir; du même coup décroîtra la ferveur et s'introduira le relâchement. Quand l'abbé ne réside pas, un vicaire perpétuel ou prieur gouverne, administre l'abbaye, mais son autorité n'est pas toujours respectée; l'abbé réside-t-il, ce n'est pas mieux, car il lui arrive de scandaliser les religieux par sa vie mondaine. « A les voir passer, dit un chapitre de Cîteaux, vous ne diriez pas les pères de leur couvent, mais des seigneurs de châteaux, non des recteurs d'âmes, mais des gouverneurs de provinces ». Et ce ne sont pas seulement des abbés que le roi donne aux monastères, ce sont des religieux séculiers, si l'on peut dire, des invalides de guerre. Quelles habitudes de vie, quelles mœurs introduisent ces moines de par la volonté royale qui, pour toute vocation, n'ont que le désir de terminer leur existence le plus heureusement possible et n'ont, en fait de noviciat, connu que la vie des camps.

De toutes parts pénètre l'esprit séculier dans les cloîtres: il envahit tout, il corrompt tout. Les habitudes de travail, de prière, se perdent; l'instinct de propriété, instinct si humain, se réveille, et la grande règle de la pauvreté n'est plus guère observée: chaque moine prétend avoir son pécule. La loi de clôture est fréquemment violée pour le plus grand mal de la vie religieuse. A la fin du XV^{e} et au commencement du XVI^{e} siècle, il n'y a qu'une voix pour se plaindre du relâchement des mœurs et de la discipline. Assurément, il est des monastères qui font exception. Un saint italien que les rois de France ont appelé auprès d'eux, St François de Paule, a fondé un nouvel ordre.

celui des Minimes, et cet ordre ici et là sur la terre de France a créé des foyers intenses de vie religieuse. Il est d'autres foyers qui subsistent ; c'est précisément de là que partira la réforme dont il sera question tout à l'heure. Dans l'ensemble, néanmoins, la vie religieuse est en décadence. « La ruine de l'état religieux va s'aggravant de jour en jour », déclare un chapitre de Cluny, en 1504 ; et le pape Léon X portera, en 1516, ce jugement sévère : « L'absence de règle dans la plupart des monastères de ce royaume, la vie impudique des moines sont arrivées à un tel point que nuls rois, princes, fidèles, ne gardent plus le respect ».

Du lamentable état dans lequel se trouvent le clergé séculier et le clergé régulier, il faut chercher une première explication dans ce qu'on appelle aujourd'hui d'un mot un peu barbare, l'absentéisme de ceux qui ont charge d'âmes. Là où le pasteur ne réside pas et c'est un cas trop fréquent, la discipline s'affaisse, la vie religieuse décroît.

Une autre cause de la baisse de la vie religieuse dans le clergé c'est le mode suivant lequel sont nommés les titulaires des fonctions ecclésiastiques. S'agit-il des évêchés, c'est en théorie par voie d'élection qu'ils sont pourvus. La pratique était courante au Moyen Age, mais peu à peu elle s'était perdue à l'avantage de l'autorité pontificale ou du pouvoir royal. Restaurée au XV[e] siècle par la Pragmatique Sanction de Bourges, elle ne donne, en général, que de déplorables résultats. D'autres considérations que celles dictées par l'intérêt de la religion inspirent le plus souvent les chanoines électeurs. Par des voies peu recommandables, les candidats aux bénéfices cherchent à conquérir, à acheter des votes. Des influences politiques entrent en jeu ; des factions sont aux prises. Quand le scrutin ne réalise pas les espoirs, il arrive que la minorité ait recours à la force pour en corriger les effets. Histoire souvent lamentable que celle des élections épiscopales en tel ou tel diocèse, histoire qui parfois s'illustre de scènes de haut comique, parfois aussi s'assombrit de cruelles tragédies. Au reste, les élec-

tions libres en théorie, sont en fait dépendantes du roi. Les légistes sont là avec leurs doctrines pour justifier l'intervention du prince. « Il faut sçavoir, dira l'un d'eux, Montserrat, en 1507, que du consentement de toute l'Eglise gallicane le roi très chrétien peut... intervenir sous forme de prière en faveur des personnes méritantes et utiles au bien de l'Etat ». Cette prière est un ordre. Le souverain se heurte-t-il à des résistances, il nomme directement. Au besoin, il s'adresse au pape et facilement il obtient satisfaction du chef de l'Eglise qui a tout intérêt à faire acte de puissance. Devenu ainsi directement ou indirectement maître des évêchés, le monarque les pourvoit de sujets fidèles et dévoués ; seront-ils nécessairement pour cela des évêques zélés ? A un épiscopat ainsi recruté, si honorable qu'il puisse être, ne manquera-t-il pas trop souvent ce que M. Imbart de la Tour a appelé « le sens spirituel de sa mission » ?

L'évêque est-il au moins libre de choisir à son gré ses collaborateurs, a-t-il la disposition de toutes les cures de manière à n'attribuer les bénéfices qu'à ceux qui sont vraiment aptes à en être pourvu? D'aucune manière. Avec lui, le seigneur du lieu, l'abbaye, le roi, le pape ont, au XV^e^ siècle le droit de désigner, dans des conditions déterminées, le titulaire de tel ou tel bénéfice. Aux membres des Universités, qu'ils soient professeurs ou simples gradués, est réservée une partie des bénéfices d'un diocèse ; au fur et à mesure qu'ils deviennent vacants, ces bénéfices sont attribués au hasard d'une liste dressée par l'Université. Il arrive enfin que le titulaire d'une cure se réserve, en donnant sa démission, le droit de choisir son successeur. De tels usages, quand ils n'auraient d'autre effet que celui de ménager l'accession à des cures de prêtres peu aptes au ministère, seraient déjà fâcheuses ; elles le sont bien plus encore si l'on pense qu'ils ouvrent la voie à des intrigues, à des compétitions, à des contestations aussi ; car des conflits s'élèvent entre ceux qui prétendent jouir du droit de nomination. On plaide alors en justice devant la puissance séculière,

et le Parlement qui prononce, ne s'inspire pas toujours dans ses arrêts de motifs dictés par l'intérêt supérieur des âmes. Ne jouissant pas exclusivement du droit de nomination aux cures, l'évêque ne peut donc faire appel aux meilleurs concours; il ne peut davantage retirer leurs bénéfices à ceux qui se révèlent insuffisants, qui n'ont pas les qualités nécessaires pour remplir leurs devoirs de pasteurs.

Entravé dans l'exercice de ses fonctions par les limites apportées à son droit de nomination, l'évêque l'est encore par l'existence dans son diocèse d'enclaves qui échappent à sa juridiction, c'est un troisième fait qui explique la fâcheuse situation de l'Eglise de France. Ces enclaves indépendantes du chef du diocèse sont des chapitres de cathédrale ou de collégiale, des fraternités monastiques de prêtres, des monastères, des prieurés, qui ont le privilège de l'exemption. Ces communautés qui relèvent directement du pape, échappent à l'autorité de l'ordinaire; l'évêque ne peut sans permission entrer dans l'église ou pénétrer dans le couvent; à plus forte raison lui est-il interdit d'intervenir dans le gouvernement intérieur de la maison, de reprendre les chanoines ou les religieux qui n'auraient pas une conduite exemplaire, de les citer à son synode, de les frapper de censures. Comme tout privilège, l'exemption tend à s'éteindre; l'évêque doit lutter pour conserver ce qui lui reste d'autorité. Dans le haut Moyen âge, l'exemption avait protégé des communautés ferventes contre des intrusions indiscrètes et elle avait eu d'excellents effets. A la fin du XV^{e} siècle, elle a cessé de défendre la ferveur; elle couvre trop le relâchement. A leur tour, les religieux mendiants disputent à l'évêque le ministère des âmes. S'armant de la bulle *Mare magnum* de Sixte IV qui leur permet de prêcher, de confesser, d'enterrer les morts, ils usurpent sans cesse sur leurs attributions: ils cherchent à s'emparer des paroisses, à diriger la vie religieuse. A l'évêque de se défendre. Bref, c'est pour lui l'état de guerre perpétuelle, c'est l'anarchie. « Comment s'étonner alors, écrira M. Imbart de la Tour,

que l'évêque n'ose rien, ne fasse rien et sacrifie volontiers les labeurs pénibles du gouvernement religieux au rôle facile et brillant que lui offrent les fonctions comme la vie publique ? »

L'anarchie, voilà un des plus grands maux de l'Eglise de France au XV^e^ siècle : elle existe dans le clergé séculier, dans le clergé régulier. De même que l'évêque a peine à exercer son autorité, de même les chapitres généraux et les abbés généraux voient les couvents et les moines supporter difficilement leur tutelle. Et l'anarchie est d'autant plus grande que sont plus troublées les relations de l'Eglise de France avec le Saint Siège. Victime de cet esprit d'indépendance qui avait soufflé au temps du Grand Schisme d'Occident et dans la période qui avait suivi, l'Eglise de France avait, en 1438, prétendu par l'acte fameux de la Pragmatique Sanction de Bourges délimiter à son gré les droits du pouvoir pontifical. Sous l'inspiration des doctrines gallicanes qui avaient triomphé aux conciles de Constance et de Bâle, elle avait rédigé sa charte, charte où elle avait fait large part aux libertés dites gallicanes. Elle pensait avoir ainsi définitivement réglé le difficile problème de ses rapports avec le Saint Siège. En réalité, rien n'avait été résolu. Réprouvée par les pontifes romains, la Pragmatique Sanction n'était défendue par les rois de France que dans la mesure où leur intérêt le leur commandait. Les nécessités politiques l'exigeaient-elles, ils sacrifiaient la Pragmatique. Pourquoi auraient-ils essentiellement tenu à une constitution qui, en rétablissant les élections épiscopales, tendait à leur enlever la libre disposition des évêchés? En attendant se prolongeait ce régime anarchique d'une Eglise qui contestait au pape l'exercice de sa juridiction, et il se prolongerait aussi longtemps que ne seraient pas définies par les pouvoirs compétents les relations de l'Eglise de France avec le Siège apostolique. Cela créait pour cette Eglise ainsi désemparée, parce qu'elle était désaxée, décentrée, un état de malaise qui allait tous les jours croissant davantage.

*
* *

C'est vraiment le propre de l'Eglise catholique et l'une des meilleures preuves de son origine et de son caractère divins que, si graves que soient les maladies dont elle est atteinte, elle trouve toujours en elle-même la force nécessaire pour se régénérer et se reconstituer.

On l'avait déjà vu au XI[e] siècle dans cette grande crise où Cluny avec la papauté sauvèrent l'Eglise ; on le vit encore au XVI[e] siècle. Avant même que Luther eût commencé de prêcher sa réforme révolutionnaire, avait été inaugurée la réforme catholique. Elle le fut en France au moins autant qu'ailleurs et elle le fut sous l'action vivifiante d'un esprit sanctificateur qui lui vint des Pays-Bas ; c'est là un des faits très intéressants que met en lumière l'ouvrage de M. Renaudet.

A la fin du XV[e] siècle, un des principaux ouvriers de la réforme catholique en France est, en effet, un flamand, Jean Standonck. Il est de Malines ; dans sa jeunesse il a fréquenté les Ecoles des Frères de la Vie commune, ces admirables éducateurs qui, au XV[e] siècle, ont formé la jeunesse des Pays-Bas et y ont créé cette atmosphère mystique où s'est éclose cette fleur délicieuse qui s'appelle l'Imitation de Jesus-Christ. Après être passé par Louvain, Standonck a gagné Paris pour y achever ses études philosophiques et théologiques. Bientôt il y a acquis droit de cité et ce flamand qui ne s'est pas entièrement dépouillé des qualités foncières de sa race, devient vraiment français par l'amour qu'il porte à notre pays, par le zèle avec lequel il sert nos plus hauts intérêts, nos intérêts religieux. Très épris d'idéal, animé d'un grand esprit de piété, jaloux comme il l'est de l'honneur de l'Eglise de France, il souffre de la voir envahie par la corruption du siècle.

L'idée qui commandera Standonck pendant toute sa vie sera celle de la régénération de l'Eglise de France. Il y travaillera lui-même ; il se préparera des succes-

seurs. Le chapitre de Notre-Dame de Paris lui avait confié la direction du collège de Montaigu, un collège destiné à donner pension à des étudiants pauvres qui suivaient les cours à l'Université. De ce collège Standonck voudra faire une sorte de séminaire, une façon de noviciat où se formeront ceux qui, dans sa pensée, seront les agents de la restauration religieuse en France. Sévère et austère pour lui, il l'est aussi pour les autres; ses disciples seront soumis à une règle dure qui disciplinera leurs mœurs, bandera leurs énergies tandis qu'ils acquerront la science théologique nécessaire pour leur apostolat. Standonck sera trop dur; le rude flamand qu'il est resté, ne s'est pas laissé séduire par l'aimable sourire de la Renaissance[1].

Tout en cherchant ainsi à préparer l'avenir, Standonck entreprend dans le présent l'œuvre de la réforme : il parle, il prêche pour dénoncer les abus; il rappelle les membres du clergé au respect de la discipline ecclésiastique. De condition si modeste qu'il soit, tout étranger qu'il est, il devient une façon de chef, car il est un homme de Dieu ; ceux qui avec lui travaillent à la réforme dépendent plus ou moins de lui. Si Standonck meurt tôt — il disparaît en 1504, — si la congrégation qu'il a fondée à Montaigu ne lui survit guère, du moins a-t-il puissamment contribué à la réforme de l'Eglise de France.

Pour travailler à cette grande œuvre lui sont arrivées de l'étranger, des Pays-Bas, les plus précieuses collaborations. Les dominicains de Hollande sont revenus, au XV^e^ siècle, à la ferveur primitive ; ils ont formé une congrégation nouvelle qui par Gand et Lille a pénétré en Flandre ; de là, elle gagne la France entière conquérant sans cesse un plus grand nombre de monastères qui continuent toutefois à dépendre nominalement de leur province première. Les augustins de Hollande ne sont pas moins actifs. A Win-

1. Sur Jean Standonck et le collège de Montaigu, voir outre l'ouvrage de M. Renaudet, M. Godet, *La congrégation de Montaigu*, fasc. 198 de la *Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes*, Sciences historiques et philologiques. Paris 1912.

desheim, une petite ville de la Gueldre, se trouve un couvent d'Augustins qui sont pénétrés de la pensée des Frères de la Vie commune, de la doctrine de l'Imitation de Jésus-Christ. De ce couvent, des moines sont partis au XV[e] siècle pour réformer en Allemagne beaucoup de maisons d'Augustins. C'est là que va frapper Standonck pour obtenir des collaborateurs, et à sa prière quelques religieux se dirigent vers la France. Leur chef est Jean Mombaer ou Jean de Bruxelles, un écrivain mystique nourri de l'enseignement de St Augustin, de St Bernard et de la tradition des Frères de la vie commune. Son œuvre principale, le *Rosetum exercitiorum spiritualium* imprimée à son insu à Paris, dès 1490, sera lue avidement et y exercera longtemps la plus salutaire influence, St Ignace dans ses fameux *Exercices spirituels* en dépendra dans une certaine mesure. Tout mystique qu'il est, Mombaer n'en est pas moins un homme d'action, un saint qui travaillera de toutes ses forces à la réforme des monastères. « La réforme de l'Eglise gallicane est tout entière entre vos mains », ne craindra-t-il pas d'écrire à ses collaborateurs. A cette tâche, il sacrifiera ses forces, sa vie même ; car ce sera d'épuisement, de lassitude, qu'il mourra à Paris en décembre 1502.

Déjà, à cette date, s'est fait entendre la rude voix de prédicateurs populaires tels que le cordelier Olivier Maillard, le dominicain Jean Clérée, le professeur Jean Raulin, qui bientôt se fera moine. De la réforme se préoccupent des hommes d'Eglise comme les évêques de Paris Simon et Etienne Poncher, Salazar, archevêque de Sens, Guichard d'Aubusson, évêque de Carcassonne, son frère Jacques d'Aubusson, abbé commendataire de Château-Landon, Hodoard, pénitencier de Sens, des laïques comme Hacqueville, président-clerc aux enquêtes. Il en est question dans les assemblées politiques, dans les réunions conciliaires. Aux Etats généraux de Tours de 1484, au concile qui se tient à Sens en 1485, aussi bien qu'à l'Assemblée de Tours de 1493, est réclamée l'extirpation des abus, l'abolition des commendes, des pensions, des réserves, le retour aux institutions pri-

mitives. « Le nom de réforme a si bien résonné aux oreilles populaires, lit-on en 1496, dans un écrit sur la réforme de l'Eglise, que quand vous parlez avec quelque homme que ce soit, ce sujet revient plus que fréquemment ».

Encore que pour une grande part il soit responsable de la funeste situation de l'Eglise de France, le pouvoir royal favorise le mouvement. Soumis à l'influence de moines, d'ascètes comme St François de Paule, Olivier Maillard, Jean de Rély, son propre confesseur, Charles VIII a provoqué en 1493 la réunion de la commission de Tours pour aviser aux moyens de restaurer la discipline ecclésiastique. Si le souverain a ensuite le principal de son attention retenu par les guerres d'Italie, il n'en suit pas moins avec sympathie l'action des réformateurs : il est leur espoir. Aussi leur désolation est-elle grande quand il disparaît ; il leur semble que tout soit perdu. « Au temps de feu roy de bienheureuse mémoire, disait Raulin, nous avions un grand espoir de réparer l'état de l'Eglise ; car seul, il valait, pour cette œuvre, des milliers d'hommes. Aujourd'hui que pour la punition de ses péchés, il a quitté le monde, notre espérance s'est évanouie ». Raulin avait tort de perdre ainsi espoir. Sous Louis XII c'est l'autorité royale qui entre en scène. Le cardinal d'Amboise, premier ministre, a reçu du pape les pouvoirs de légat ; dès lors se trouve centralisée l'action réformiste. « Délégué du pape et ministre du roi, ayant entre les mains l'autorité religieuse et la force publique » il donne une impulsion unique au mouvement régénérateur.

Depuis quelque temps déjà la réforme était commencée du reste, et commencée très sérieusement dans le clergé régulier. Le grand ordre des bénédictins de Cluny qui, au XI^e^ siècle, avait joué un rôle prépondérant, donne l'exemple au XV^e^. Depuis la fin des guerres avec l'Angleterre, il travaille à sa restauration et son effort se poursuit jusqu'au règne de François I^er^. L'union étroite de l'abbaye-mère avec les abbayes filiales et les prieurés, union qui avait été à la fois la

force et l'originalité de Cluny, est rétablie et fortifiée. Les chapitres généraux rappellent les lois du jeûne, du silence, de la vie commune ; diverses mesures sont édictées pour rendre au culte sa dignité, sa splendeur ; pour veiller à l'exécution des ordonnances, de minutieuses inspections seront faites. En dépit de résistances qui parfois sont graves, la réforme s'étend, progresse. A la veille de la révolte de Luther, maints monastères se sont relevés de leurs ruines matérielles et morales ; ils sont revenus à l'observation de la règle et la loi de la pauvreté monastique est de nouveau en vigueur.

Ce qui est mieux encore, Cluny a fait école. En 1488, quelques-uns de ses moines se sont rendus à l'abbaye de Chezal-Benoist, dans le Berry, abbaye bénédictine jusque-là indépendante. Là, ils ont ramené les religieux à la pratique de la vénérable règle de saint Benoît. L'œuvre achevée, Chezal-Benoist devient à son tour un centre d'action. Elle n'attire pas seulement à elle d'illustres professeurs parisiens, elle voit d'autres maisons indépendantes comme elle, s'unir à elle et ainsi se forme une nouvelle congrégation, congrégation si fervente que le pape Léon X voudra voir dans Chezal-Benoist « les premières lueurs de la restauration salutaire ».

Les moines blancs de Citeaux ont attendu les dernières années du siècle pour imiter les moines noirs de Cluny. Leur abbé, Jean de Cirey, a commencé par solliciter du Saint-Siège l'abolition de la commende, cet abus qui introduisait l'esprit du siècle dans les plus fervents monastères. En 1493, a été entreprise l'œuvre de réorganisation intérieure. A Paris, en une assemblée qui ne comprend pas moins de quarante-huit abbés cisterciens, ont été discutés et finalement acceptés les statuts destinés à restaurer la vie religieuse dans les couvents. Il ne s'agit pas, disent les rédacteurs, d'introduire de nouvelles inventions, mais de revenir aux institutions et aux coutumes du passé.

A leur tour, les chanoines réguliers de Saint Augustin se transforment. La réforme commence en 1496

sous l'action des moines de Windesheim qu'a appelés Jean Standonck à la prière de Jacques d'Aubusson, l'abbé commendataire de Château-Landon. Son premier effet a été d'amener la constitution d'une congrégation nouvelle où sont entrées les quatre abbayes réformées de Château-Landon, de Livry, de Melun, de Cysoing. Sollicité de s'y agréger après avoir accepté la réforme, le grand monastère de Saint-Victor, de Paris, s'y est refusé: son abbé Nicaise de l'Orme n'entendait rien changer aux coutumes, si abusives qu'elles fussent. Mais qu'il résigne sa charge, et cela se produit en 1514, la réforme s'accomplit. En 1515, la réunion s'opère; ainsi se trouve assuré l'avenir de l'œuvre entreprise par les moines de Windesheim.

Où la réforme fait les progrès les plus lents, où elle se heurte à plus d'obstacles, c'est chez les Carmes, les Dominicains et les Cordeliers. Qu'ils soient ou non de la stricte observance, ces religieux s'abritent, se retranchent derrière leur clôture pour conserver leurs funestes habitudes de relâchement. Le cordelier Maillard n'est guère écouté de ses confrères. A grand'peine le dominicain Jean Clérée, aidé de religieux venus de Hollande comme Mombaer et ses compagnons, parvient en 1497 à restaurer la discipline dans le couvent de Troyes. Un moment vient cependant où il faut que les oppositions tombent, que les résistances cèdent. C'est quand le cardinal d'Amboise est chargé de la réforme. En vain les cordeliers usent-ils de ruse. Lorsque les visiteurs délégués par Georges d'Amboise se sont présentés au couvent de Paris, les religieux se sont empressés de se rendre à la chapelle, d'entonner des psaumes. Quatre heures durant ils en récitent pour fermer la bouche à ceux qui doivent leur notifier les ordres du cardinal. Devant cette obstruction les visiteurs se retirent, mais le lendemain ils réapparaissent accompagnés de sergents d'armes et d'archers. Cette fois il ne peut plus être question de recommencer l'office burlesque de la veille : lecture est donnée des bulles pontificales, des ordres royaux; ainsi s'inaugure la réforme. Les dominicains

sont-ils plus obstinés, ils sont expulsés de leur couvent et en leur place sont introduits des dominicains de la congrégation hollandaise. En dépit des résistances l'œuvre d'épuration et de régénération se poursuit. Comme l'écrit M. Georges Goyau dans son admirable *Histoire religieuse:* « Neuf ans durant, la main du cardinal d'Amboise volontairement dure commanda l'effraction des clôtures monastiques derrière lesquelles se terraient les abus et les vices. Avec une poigne de dictateur il travailla à grouper en congrégations les monastères isolés et, lorsqu'il fut mort, la royauté continua d'aviser pour que l'œuvre d'épuration se poursuivît. »[1]

Et le clergé séculier? De bonne heure la question de la réforme s'est posée pour lui. Elle l'a été aux Etats Généraux de 1484; elle a été inscrite la première à l'ordre du jour des délibérations de la commission convoquée à Tours en 1493. Standonck en cette dernière assemblée a tracé un programme d'action. Il sera demandé au clergé plus de discipline et un plus grand respect de ses devoirs. Surtout le clergé sera mieux recruté; c'est le point capital. Les candidats à la prêtrise seront examinés plus sérieusement; et, dit Standonck, « pour ce que du gouvernement des chefs... dépend celui des membres inférieurs », on élira « gens suffisants et idoines sans aucune suspection ou note de quelque symonie, intention corrompue ». Pour que les choix soient désormais meilleurs, le réformateur préconise de libres élections canoniques, le respect des règles posées par la Pragmatique Sanction.

Un tel remède ne pouvait agréer ni au pape, ni au roi. La Pragmatique a été et reste réprouvée par le Saint-Siège qui la considère comme portant atteinte à ses droits; pour le pouvoir royal, elle est une entrave dont il se débarrasse — quand il le peut sans nuire à ses intérêts. A vrai dire la question qu'à bon droit Standonck considérait comme capitale, celle de la no-

1. G. Goyau, *Histoire religieuse*, 325, t. VI. Hanotaux, *Histoire de la nation française.*

mination aux bénéfices, ne pouvait se résoudre que par un accord entre le Saint-Siège et la monarchie française. Cet accord s'impose : aussi longtemps qu'il n'existe pas, c'est l'anarchie qui se perpétue. Mais comment le conclure alors que le pape et le roi de France sont aux prises, que leurs ambitions rivales se heurtent en Italie? Ne voit-on pas, en 1510, le roi Louis XII entrer en guerre avec Jules II, son ancien allié, et convoquer à Pise un concile schismatique? N'est-il pas lui-même atteint par l'excommunication pontificale?

Un jour vient cependant où la paix se rétablit. Après le tonnerre du canon de la bataille de Marignan, François Ier et Léon X se réconcilient. Le temps est venu de régler les questions pendantes entre la France et le Saint-Siège, les questions religieuses comme les politiques. La fameuse Pragmatique Sanction sera désormais abolie : à Bologne, en 1516, est conclu le concordat qui fixe pour trois siècles le statut de l'Eglise de France.

En ce pacte fameux qui ouvre une ère nouvelle dans l'histoire des relations de l'Eglise avec les Etats, le souverain pontife fait assurément de grandes concessions : la plus importante est celle qui accorde au roi de France le droit de nomination aux archevêchés, aux évêchés, au plus grand nombre des abbayes. Concession des plus considérables assurément, mais concession qui ne fait que reconnaître au roi ce qu'il a déjà conquis et ce qu'il aurait été impossible de lui retirer. Ne valait-elle pas la réconciliation de la papauté et de la France? Surtout était-ce trop chèrement acheter cette réconciliation quand, en retour, Rome voyait se remettre sous son autorité l'Eglise gallicane plus ou moins isolée et séparée d'elle depuis 1438? Le concordat avait en effet spécifié qu'il appartiendrait au pape d'accorder ou de refuser l'institution canonique selon que le candidat nommé aurait ou non les qualités requises. Fait considérable, car c'était admettre la souveraine juridiction du pontife de Rome en France comme ailleurs. Mgr Baudrillart l'a excellem-

ment dit : « Ce concordat donnait au pape sur le spirituel une autorité qu'il ne connaissait plus depuis longtemps en France »[1].

La question de la nomination aux bénéfices était en définitive résolue à l'avantage du roi. A ce point de vue le concordat n'était pas de nature à rendre plus facile la restauration de la vie religieuse dans le clergé séculier: les souverains continueraient à voir dans les évêques des serviteurs de la couronne beaucoup plus que des chefs spirituels. Des abus comme ceux du cumul des bénéfices, des commendes se perpétueraient. En fait les réformes profondes dont avait besoin l'Eglise de France, se trouvèrent « ajournées plutôt qu'accélérées ».

Il n'en reste pas moins que la conclusion du Concordat à la veille de la révolution du protestantisme fut un grand bienfait pour l'Eglise de France. D'abord il la rattacha au Saint-Siège comme on vient de le voir, et, par là, elle fut plus forte pour résister à l'assaut de l'hérésie. Il n'y eut pas chez elle place pour l'ambition et la cupidité de ces grands seigneurs qui, en Allemagne par exemple, favorisèrent le développement de l'erreur et s'emparèrent des évêchés pour les séculariser, selon le terme consacré. A la différence de ce qui se passa souvent ailleurs, l'intérêt du roi se confondit avec celui du catholicisme ; l'un soutint l'autre. « Sans le concordat qui la mettait entre les mains de son chef naturel, le pape, de son chef d'adoption désormais lié au premier, le roi, l'Eglise de France eût-elle marché comme elle l'a fait dans la voie de l'orthodoxie et combattu le bon combat?[2] » On a tout droit de se le demander avec Mgr Baudrillart.

* * *

Le concordat de François Ier et de Léon X fut signé

1. A. Baudrillart, *Quatre cents ans de Concordat*, p. 87.
2. A. Baudrillart, *Ibid.*, p. 88.

en 1516, enregistré au Parlement de Paris en mars 1518. Dans l'intervalle, le 31 octobre 1517, Luther avait affiché ses thèses révolutionnaires à la porte de l'Eglise de Wittemberg. L'hérésie luthérienne est née ; elle va désormais grandir, se fortifier. D'Allemagne où elle répand avec la révolution religieuse la révolution sociale, elle gagne la France et vite elle y exerce sur certains esprits sa redoutable puissance de séduction. En dépit de l'effort qui a été fait, effort qui vient d'être décrit, il est resté dans l'Eglise de France assez de tares, assez de souillures pour armer de sophismes les prédicants de la foi nouvelle. Les critiques acerbes dirigées contre les moines par un Erasme dans son *Eloge de la Folie* ou dans ses autres ouvrages, sont autant de traits que les luthériens décochent contre l'état monastique tout entier. Néanmoins la France ne sera pas gangrenée par le mal de l'hérésie autant que le seront plusieurs des pays voisins. Il y aura des défections dans les monastères de France, dans le clergé de France, mais combien moins nombreuses qu'ailleurs. Si des évêques se laissent séduire par l'erreur, ils sont loin d'être la majorité. Dans l'ensemble l'épiscopat, le clergé tiennent bon ; le peuple résiste aussi. A quoi doit-on cela sinon pour une part au moins, à cette réforme catholique qui, à la fin du XV^e^ et au commencement du XVI^e^ siècles, a commencé à s'opérer dans l'Eglise de France?

Certes il est regrettable que cette réforme n'ait pas été plus large, plus profonde. Elle l'aurait été sans doute si elle avait été entreprise de concert par l'Eglise de France et la papauté. Mais, d'une part, la papauté trop engagée dans les affaires du siècle avec Alexandre VI et Jules II, n'entreprend pas énergiquement cette œuvre de régénération complète que le monde chrétien appelait de ses vœux ; d'autre part, les malheureux dissentiments qui existaient entre l'Eglise de France et le Saint-Siège, dissentiments qui sont un des effets lointains du Grand Schisme d'Occident, ont paralysé l'action du pouvoir romain. Un temps viendra et il ne tardera plus, où la papauté prendra la tête

du mouvement de la Réforme ; elle présidera à Trente aux solennelles assises qu'y tiendra l'Eglise ; en ce concile seront publiés des décrets réformateurs, des décrets sanctificateurs. Muni de ces décrets l'Eglise de France reprendra l'œuvre interrompue par la révolution protestante ; elle provoquera alors un véritable renouveau du catholicisme, renouveau qui fera du XVII[e] siècle l'un des siècles les plus chrétiens qui aient jamais été.

A. LEMAN.

La crise de la Natalité.

Le mal. — Situation démographique.

(*Suite*[1])

La baisse de la natalité

Comment ne pas être effrayé, à la réflexion, de constater qu'en admettant pour l'avenir les coefficients du présent, la France court au désastre, c'est-à-dire à une réduction, progressive et fatale, du chiffre de sa population!

Notre raisonnement s'établit en comparant le pourcentage des naissances par rapport au nombre des mariages contractés durant la même année. Entre 1860 et 1870, ce pourcentage était de 3,33 naissances par union, soit un million de naissances pour 300.000 mariages. — En 1913, dernière année d'avant-guerre, le nombre des mariages est encore de 300.000, mais les naissances ne sont plus que de 746.000, soit une proportion de 2,48 % seulement. — En 1920, l'on a enregistré 624.000 mariages, chiffre exceptionnel dû aux unions contractées à la suite de la démobilisation, et 834.000 naissances seulement. Même en rapprochant ces 834.000 naissances, non pas des mariages de 1920, mais des 500.000 mariages de 1919, nous trouvons une proportion qui ne dépasse pas 1,66 %. — Ces chiffres nous indiquent l'effroyable diminution de la fécondité des mariages français; *elle est inférieure de moitié à ce qu'elle était il y a cinquante ans.*

La raison en est douloureusement bien simple. On consent encore à se marier, mais on ne veut plus avoir d'enfants!

Passons maintenant aux prévisions d'avenir: elles sont sinistres. D'ici deux ou trois ans, le nombre des mariages reviendra sans doute au taux normal d'avant-guerre, soit 300.000 par an; 1° parce qu'il

1. Voir *Revue Apologétique*, n° du 15 juin 1923, p. 359 sqq.

faut tenir compte de l'importance des pertes de guerre en jeunes gens non mariés de 20 à 25 ans; 2° parce que les jeunes gens qui se marieront dans quelques années sont nés en majorité après 1900, et que le nombre des naissances a sensiblement baissé à partir de cette date. Nous ne devons pas compter, pour 1925 et les années suivantes, sur plus de 275.000 mariages. Si la proportion des naissances reste, comme aujourd'hui, de 1,66 %, nous aurons, en 1926 ou 1927: 456.000 naissances. — Or, nous avons eu, en 1920, année de faible mortalité, 674.000 décès. — *La population de la France diminuerait alors de* 200.000 *habitants par an!*

Mais ce n'est pas fini. Combien les 450.000 naissances de 1920 donneront-elles de mariages vingt-cinq ans plus tard? — 160.000 au maximum. Si donc les jeunes ménages de 1945 n'avaient pas une fécondité plus importante que celle d'aujourd'hui, *la France perdrait alors* 350.000 *habitants par an!* Une invasion étrangère serait bien tentée de combler les vides.

Souhaitons aussi que le législateur interdise la propagande malthusienne et félicitons-le de réprimer correctionnellement les manœuvres abortives!

Mais n'oublions pas que toutes les primes aux familles nombreuses et toutes les lois répressives des crimes contre la natalité n'auront jamais, pour l'accroissement de la population française, l'efficacité de la loi évangélique. Des mœurs chrétiennes peuvent, seules, rendre les foyers féconds!

Nous savons, d'autre part, qu'il existe encore en France, dans toutes les régions de son territoire, un chiffre assez élevé de familles très nombreuses. Les concours organisés par divers groupements philanthropiques, en vue de récompenser celles de ces familles qui avaient donné le plus grand nombre de fils à la défense du pays, nous ont révélé, sur ce point, des faits qui doivent relever nos espérances. Les demandes produites pour obtenir la médaille de la Famille française, instituée par M. Breton, nous ont appris qu'il y avait, en France, plus de 600.000 mères de famille ayant plus de quatre

enfants. L'année 1920, le Congrès de Rouen en a récompensé quelques-unes qui en avaient plus de quinze.

La fécondité de la race française est donc loin de s'être éteinte et ne demande qu'à refleurir, quand on lui laisse carrière. Malheureusement, le chiffre moyen des enfants par ménage est rendu insuffisant par suite de la multitude des couples stériles et de ceux qui n'ont qu'un ou deux enfants. Ce chiffre moyen était à peine égal à 2.5 avant la guerre. On a vu, plus haut, à quel point il était tombé en 1920.

Aussi, tout le monde est-il d'accord qu'il faut, à tout prix, que la natalité moyenne se relève, si l'on ne veut pas que la France périsse.

Mouvement de la population française en 1921

Le *Journal Officiel* a publié, le 12 janvier 1922, les résultats du recensement de la population de la France auquel il fut procédé le 6 mars 1921. Nous suivrons le même ordre que nous suivions, pour la statistique de 1920 : on verra que nos observations et nos citations présentent, pour le moins, autant d'intérêt.

Population. — La France, rentrée en possession de ses trois départements d'Alsace et de Lorraine, compte 90 départements, non compris ceux de l'Algérie. Le nombre des communes s'élève à 37.963, réparties en 3.019 cantons et 385 arrondissements. Il y avait, en 1911 (précédent recensement), 362 arrondissements, 2.915 cantons et 36.241 communes. La différence, soit 23 arrondissements, 104 cantons et 1.722 communes, provient, en totalité, pour les arrondissements, et, quant aux cantons et aux communes, pour la plus grande part, au retour de l'Alsace et de la Lorraine à la France. Les trois départements de la Moselle, du Bas-Rhin et du Haut-Rhin comptent, en effet, 23 arrondissements, 97 cantons et 1.703 communes. 7 cantons et 19 communes ont été créés depuis le dénombrement du 5 mars 1911. Une commune a été supprimée.

D'après les opérations effectuées le 6 mars 1922,

le chiffre total de la population s'élève à 39.209.766 habitants.

En 1911, il avait été évalué à 39.604.992. Mais les 39.209.766 habitants recensés cette année comprennent 1.709.749 habitants des départements d'Alsace et de Lorraine.

Le chiffre de la population des 87 départements d'avant-guerre est donc de 37.500.017, d'où, par rapport à 1911, une différence en moins de 2.104.975.

Cette diminution est due, pour la plus grande part, est-il besoin de le dire, aux pertes subies pendant la guerre, puis à la réduction de la natalité qui en est résultée, et, enfin, dans une certaine mesure, en ce qui concerne quelques départements, à de graves épidémies de grippe.

Mais la diminution du chiffre de la population est supérieure à la réalité. Il faut, en effet, tenir compte de ce qu'un grand nombre de Français étaient sous les drapeaux, à l'étranger, le 6 mars 1922, et n'ont pu, par conséquent, être recensés par les maires. Ils ont fait l'objet de recensements spéciaux par les ministres de la Guerre et de la Marine. D'autre part, le sous-secrétaire d'Etat des Ports, de la Marine marchande et des Pêches a dénombré les marins de commerce qui étaient en cours de navigation.

Le chiffre total de la population, c'est-à-dire y compris celle d'Alsace et de Lorraine, en laissant à part la population qui est fixée en Algérie, aux colonies, dans les pays de protectorat et à l'étranger, peut donc être évalué à environ 39.402.739 habitants. Grâce à l'Alsace-Lorraine, la diminution n'est que de 200.000 habitants.

Les dangers de surpopulation n'existent pas pour la France, puisqu'elle n'a pas plus de 39 millions d'habitants et qu'elle pourrait facilement en nourrir près du double, en se basant sur les résultats obtenus dans l'Empire allemand depuis 1871.

Le *Journal des Débats*, sous la signature A. A.-P., constate que la guerre n'a pas beaucoup changé la natalité du pays.

Les départements qui se dépeuplent sont bien les mêmes. Il en reste 19, tous dans le Midi, sauf la Nièvre et l'Yonne, qui sont au nord de la Loire, le Cher, le Rhône et le Puy-de-Dôme, qui sont au Centre. Toute la région du Nord et de l'Est a une natalité honorable ; même la région de l'Ouest qui, sauf en Bretagne, était en voie de dépopulation, fait preuve de résistance. Pour la première fois, depuis longtemps, on constate que pas un département normand n'est en déficit. Nos nouveaux départements d'Alsace-Lorraine sont en très bon rang. Le point faible c'est le Midi, et spécialement le bassin de la Garonne. La tache noire s'étale en long et en large : Gers, Lot, Tarn, Tarn-et-Garonne, Lot-et-Garonne, Haute-Garonne, sont en pleine décroissance. Le fléau gagne vers les Pyrénées (Hautes-Pyrénées, Aude, Ariège) atteint la région du Rhône (Gard, Vaucluse, Rhône, Drôme) et pousse une pointe dans les Alpes (Basses-Alpes, Alpes-Maritimes, Var). Cette distribution géographique est remarquable. Ce n'est pas le moment d'y insister longuement, mais, quand on voit certaines régions s'inquiéter, se donner beaucoup de peine pour attirer à grands frais des ouvriers, des fermiers, comme c'est le cas dans le Gers et les départements voisins, on se demande combien il leur faudra encore de temps et d'épreuves avant de comprendre que le meilleur mode de colonisation, c'est d'avoir des enfants.

Les chiffres globaux, observe l'article du *Journal des Débats*, satisfaisants pour le présent, ne sont pas rassurants pour l'avenir.

Baisse de la natalité. — Les premières statistiques relatives au mouvement de la population de 1922, qui ont été publiées pour 18 départements indiquent que, du 1er janvier au 31 mars, 16 d'entre ceux-ci ont eu plus de décès que de naissances. Deux seulement, au lieu de 14 l'an 1921, ont eu un excédent de naissances, et parmi les départements déficitaires, il s'en trouve qui appartiennent à des régions réputées, récemment encore, pour leur natalité élevée ; tel est le cas de l'Ille-et-Vilaine et des Basses-Pyrénées.

Si l'on considère que le premier trimestre de l'année est toujours celui où le nombre des naissances est

le plus élevé et que notre natalité se trouve momentanément très favorisée par le nombre exceptionnel des mariages célébrés en 1919 et 1920, il est facile de prévoir que le nombre de nos décès ne tardera pas à être supérieur chaque année, de 200.000 au moins, à celui des naissances.

Et maintenant, voulez-vous savoir combien il y a de familles en France? Plus de huit millions. — Voulez-vous savoir quel est le chiffre des familles sans enfant? La moitié — exactement 4.086.000. — Voulez-vous savoir, enfin! combien ont six enfants ou plus? 53.000 (nous disons cinquante-trois mille).

Le général Maitrot, qui avait mené, dans l'*Echo de Paris*, il y a dix ans, de concert avec l'illustre et regretté Albert de Mun, une croisade en faveur du service de trois ans, a entrepris dans le même journal, sous l'émouvant titre : *La grande pitié des berceaux de France*, une seconde croisade sur la crise de la Natalité. Il a divisé cette magistrale étude en trois parties : le mal, ses causes, ses remèdes.

A cette nouvelle croisade nous souhaitons du fond du cœur la même efficacité. Que le lecteur se rassure ! C'est par grandes enjambées que nous allons suivre le vaillant écrivain.

De la *question militaire* qui touche à toutes les autres, et qui les dominera, tant que l'Allemagne n'aura pas donné des gages certains de son renoncement à toute idée de revanche et de sa ferme volonté de respecter et d'exécuter les clauses du Traité de Versailles (!), ne retenons que ces deux joints acquis: 1° Notre faible natalité nous a valu la guerre ; 2° Et ainsi, après nous avoir valu la guerre que nous avons faite, notre faible natalité nous vaut aujourd'hui la paix que nous subissons.

Comme conséquence de notre *disette d'hommes*, Français et Allemands seront, dans le futur conflit, à égalité pour le capital-machines, mais en ce qui concerne le capital humain, qui garde toute sa valeur, nous serons, comme en 1914, en état d'infériorité manifeste par suite

de la baisse constante de notre natalité, et le mal s'aggravera avec une rapidité effrayante.

La nouvelle loi de recrutement a tablé sur un contingent annuel de 250.000 hommes de troupes blanches. Or on a calculé qu'en raison du « vide de nos berceaux », l'effectif des classes ne sera plus que de 225.000 hommes, de 1931 à 1934, et avec la natalité restreinte que nous avons eue de 1914 à 1919, cet effectif ne dépassera pas 160.000 de 1934 à 1939. L'armée blanche sera réduite à 300.000, contre 465.000 qui lui sont reconnus nécessaires ! !

Or, nous n'en devrons pas moins maintenir dans nos colonies les troupes blanches indispensables, c'est-à-dire que la France ne disposera plus guère en Europe que de 200.000 hommes. A ce moment, nous ne serons pas plus forts que les Allemands, c'est-à-dire dans l'impossibilité de faire respecter les clauses du Traité de Versailles. Il faudrait donc revenir au service de deux ans, et peut-être à celui de trois ans !...

Il faut lire, dans leur texte, les quelque deux cents lignes lapidaires, dans lesquelles sont résumés les incroyables progrès des Allemands dans l'agriculture, l'industrie et le commerce, l'affligeant parallèle des travaux d'une formidable activité poursuivis par l'Allemagne croissant sans cesse en richesse et en puissance, grâce à sa forte natalité, avec l'inertie qui règne en France où les grands travaux réclamés depuis des années sont toujours à l'état de lettre morte, déclinant et se mourant, faute d'enfants.

Le général Maitrot conclut douloureusement :

La puissance et la richesse d'une nation dépendent surtout de l'accroissement de sa population. Avoir beaucoup d'enfants n'est pas l'unique condition qu'il faut qu'un pays remplisse pour croître et prospérer, mais si cette condition n'est pas suffisante, elle est nécessaire, et une nation comme la France, quelles que soient d'ailleurs ses qualités et ses vertus, est destinée à disparaître, si ses berceaux restent vides de parti pris.

Trop de dactylographes et de fonctionnaires chez nous, et pas assez de mères de famille. Sous le rapport de la natalité, les mères allemandes qui ont généreusement

donné à leur patrie 23 millions d'enfants, de 1880 à 1914, ont battu les mères françaises : c'est la première revanche de l'Allemagne sur la France... Et qu'on ne vienne pas toujours m'objecter que le mal dont nous souffrons est la conséquence de la dureté des temps actuels : Il y a cinquante ans que la France baisse et que l'Allemagne monte, et notre chute ne se ralentit pas.

Contraint de limiter ainsi notre étude dans la présente Revue, nous ne nous dissimulons pas que, dans une société avide de jouissances et à demi-paganisée, c'est une mentalité à refaire, et notre voix est bien faible. Le Ciel fasse entendre notre cri d'alarme, patriotique autant que religieux, ajouté à tant d'autres de nos concitoyens, sinon plus convaincus, du moins plus éloquents.

Fénelon Gibon.

Chronique de Théologie Morale

(Suite et fin)[1].

SUJETS DIVERS

L. Garriguet, *Question sociale et écoles sociales; introduction à l'étude de la sociologie*, 13e édition, 1 vol. in-8, de 352 pages. Paris, Bloud et Gay, 1922. 15 francs.

On connait, dans la Collection *Science et Religion*, les brochures que M. Garriguet a consacrées aux questions de sociologie. Les élèves de nos séminaires, les membres de nos cercles d'étude, les travailleurs de la pensée qui, parmi d'autres occupations, voulaient se tenir au courant du mouvement social, trouvaient depuis longtemps dans ces opuscules au texte compact, à l'exposition si claire, à l'information précise, un maître qui les initiait avec aisance à une science singulièrement complexe. On aime le guide qui ne se sert pas de sa compétence pour éblouir, ne marche pas plus vite que son élève et parle un langage toujours intelligible aux plus profanes.

Mais les idées vont vite aujourd'hui, surtout après les gigantesques événements auxquels le monde entier vient d'assister. La question sociale, reliée si intimement à tous les faits de l'histoire, est bien la plus mouvante. Il était nécessaire de refondre plusieurs de ces brochures.

L'auteur a choisi d'abord les deux premières qui formaient l'Introduction à l'étude de la sociologie et étaient intitulées: *Question sociale et écoles sociales*. Les deux opuscules de modeste apparence sont devenus un beau volume; mais on devine que la transformation est beaucoup plus qu'extérieure.

Le premier travail a servi de cadre; beaucoup de matériaux anciens ont trouvé place dans la deuxième construction, mais l'ouvrier ne s'est pas contenté d'une plus heureuse disposition de ses éléments avec quelques apports amenés d'ailleurs. C'est bien une nouvelle œuvre qu'il a édifiée.

Son étude se divise en deux parties. Dans la première il expose d'une manière saisissante la crise sociale que

1. Voir *Revue Apologétique*, n° du 15 juin 1923.

traverse le monde actuel; il en fait voir les origines, les causes, le danger redoutable. Un long chapitre est consacré au rôle de l'Église. Quelle est sa fin en face des besoins de la société; quelle a été son œuvre de bienfaisance dans le passé; quelle doit être sa place dans l'avenir: tout cela est dit sans déclamation, d'un ton toujours didactique et avec des témoignages et des citations capables de faire impression sur tous les esprits impartiaux.

La seconde partie, de beaucoup la plus étendue, a trait aux diverses écoles sociales. Pour chacun d'elles, M. Garriguet retrace son histoire, puis fait un exposé de ses doctrines. Il suffit de parcourir la table des matières pour juger de l'extrême abondance des idées qui sont là soulevées et examinées. Chacun de ces systèmes a eu ses phases diverses; l'évolution se poursuit sans répit; les écoles ou les groupes se fractionnent d'une année à l'autre; de nouveaux noms apparaissent qui sont l'enseigne de nouveaux programmes, et ces programmes touchent à une foule de principes, de besoins ou de faits. Celui qui, aujourd'hui, ne suit pas avec une attention soutenue cet immense mouvement devient incapable même de comprendre son journal. Mais rares sont les personnes qui ont les loisirs voulus pour démêler, fut-ce sommairement, ces combats d'idées et d'intérêts. L'ouvrage de M. Garriguet est pour elles le manuel qui les renseignera sur l'état présent de ces graves conflits aussi bien que sur les adversaires en présence.

C'est ainsi que dans ce nouveau volume on peut lire un chapitre de 46 pages, dont le titre n'existait pas dans les éditions précédentes: *Le syndicalisme révolutionnaire*. Ainsi se nomme la nouvelle fraction de l'école socialiste, parti le plus vivant, le plus combatif, le mieux organisé, sans doute aussi le plus dangereux dans ses apparences de modération.

Dans les ouvrages de M. Garriguet tout est doctrine ou information; rien n'est mis dans un but direct d'ornementation ou d'agrément, et néanmoins le lecteur n'éprouve jamais de lassitude en parcourant ces choses sérieuses. L'intérêt, qui se soutient d'un bout à l'autre, naît à la fois de la richesse du fond et d'une remarquable clarté d'exposition. Peu de notes, pas beaucoup de références; on est obligé de tout lire. Mais pourquoi l'auteur nous a-t-il supprimé la Bibliographie générale qui était en tête de ses précédentes éditions? Sa table alpha-

bétique, où les noms d'auteurs sont bien mis en relief, n'y supplée pas complètement.

Ce livre, dont la diffusion est assurée, nous fait souhaiter l'apparition prochaine d'un autre qui doit en être la suite : *le Manuel de Sociologie*.

***

A. Vermeersch, s. j., *Principes de morale sociale*, in-8 de 64 pages ; extrait des *Archives du Manuel social*. Action populaire, Editions Spes, 17, rue Soufflot, Paris V. ? fr. 50. — Voilà encore des pages à l'usage de ceux qui veulent sérieusement s'initier à la science sociale ; elles aussi sont une réédition. Le R. P. Vermeersch, dont la compétence est universellement reconnue, avait avant la guerre publié un *Manuel social*, volumineux ouvrage en 2 volumes de 1250 pages, devenu classique. Comment refondre en quelques mois des livres si denses et sur des matières si en rapport avec l'actualité ? Le savant auteur résolut de faire paraître son traité par fascicules, l'Action Populaire mettant à son service ses moyens de publication. C'était en effet pour répondre à des préoccupations analogues qu'étaient créées « *les Archives* », pages de doctrine sociale, donnant de vrais traités par cahiers périodiques.

Le premier fascicule du P. Vermeersch : *Principes de morale sociale*, comprend deux parties. Il donne d'abord les notions fondamentales, définissant la pensée sociale, le sujet social, le droit, la question sociale. Il traite ensuite des vertus sociales : la religion, la piété, la justice, la charité, l'équité, la reconnaissance.

Ce sont des pages fort sérieuses, condensées, ayant pour but d'approfondir les notions, faciles à lire néanmoins.

***

Albert Valensin, *Traité de Droit naturel*, tome I : *Les Principes*, in-8, de 231 pages. Action Populaire, 17, rue Soufflot, Paris V, 1922. — Il s'agit, non plus de morale sociale, mais de morale générale. Le titre de cet ouvrage aurait pu être également : les fondements de la morale. Le contenu correspond assez bien aux traités qu'on a coutume de placer au seuil de la théologie morale et qu'on intitule : la fin de l'homme, les actes humains, la loi, la conscience. C'est aussi, à peu de chose

près, la division du présent livre. Mais le docte professeur ne se propose pas de faire de la casuistique, il demeure dans les hautes régions des principes qu'il établit en vrai philosophe, en remontant aux notions dernières et fondamentales. Saint Thomas est son guide; les auteurs les plus modernes lui sont aussi connus et il les confronte souvent avec le Maître.

C'est donc un ouvrage de forte doctrine, de genre abstrait, et que les lecteurs peu habitués aux spéculations philosophiques trouveraient facilement aride. Il reste un ouvrage de vulgarisation, ainsi que le pense l'auteur lui-même; mais tout y est pour la pensée, rien pour l'agrément. Pas beaucoup de développements. « On a été moins soucieux d'abondance que de concision », lisons-nous dans la préface. On nous y parle aussi de « ces ouvrages de maîtres, dont l'accès peut paraître austère à qui manque d'initiation, mais dans la familiarité desquels s'affermit l'intelligence du Vrai ». Tel est, nous semble-t-il, l'éloge qu'on peut, en toute justice, adresser au livre même de M. Valensin.

*
* *

R.-P. M.-A. Janvier, *La vertu de tempérance*, II, Carême 1922, in-12 de 356 pages. Paris, Lethielleux, 1922. 8 francs. — L'illustre conférencier continue le sujet qu'il avait abordé l'année précédente, en traitant des vertus qui se rattachent à la tempérance: la mansuétude, l'humilité, la modestie, dispositions que le Christianisme surtout devait béatifier, alors que la morale du monde voit plutôt dans ces *vertus passives* un principe d'amoindrissement pour la personnalité humaine. Il y a donc là une mise au point constamment nécessaire.

C'est sur la modestie qu'insiste le P. Janvier, et il y rattache des sujets de l'ordre le plus actuel et le plus grave. La modestie, en effet, modère l'usage des plaisirs les plus nobles. L'éminent prédicateur est ainsi amené à parler de la passion de savoir et de ses abus, des livres et du danger qu'ils présentent, des spectacles et des divertissements mondains et des ravages que les âmes en reçoivent. Ces titres seuls disent l'importance des conférences; on y trouvera les principes théologiques qui régissent ces matières délicates et la réfutation des sophismes sans cesse mis en avant pour rassurer les consciences. Défense de tout écrire, défense de tout lire, in-

fluence corruptrice du mauvais théâtre : tels sont les thèmes qui ont plus vivement inspiré l'éloquence du R. P. Janvier.

Celui qui lit les longs résumés qui précèdent chaque conférence, s'attend à parcourir des pages surchargées ; cette impression de sécheresse à la fois et d'abondance disparaît entièrement dès qu'on aborde la conférence elle-même.

***

A. Gonon. *Diliges ; tu aimeras*, 2e éd., in-16 de 169 pages. Librairie du Sacré-Cœur, 6, place Bellecour, Lyon. 1922. franco 5 fr. — « Si cet humble livre n'a pas la prétention d'être un traité complet de la théologie de la charité, il a cependant l'ambition d'apporter une modeste petite somme de doctrine, dont peut tirer profit une piété sérieuse et désireuse de progrès ».

Disons tout de suite que M. le Chanoine Gonon est lui-même bien modeste en nous parlant ainsi. Il ne s'est pas sans doute livré aux longs développements de S. François de Sales sur l'amour de Dieu, mais il a su nous présenter des pages de doctrine dont la clarté et la brièveté n'excluent pas la profondeur.

L'auteur veut d'abord éclairer. C'est en nous faisant bien connaître la loi d'amour qu'il va nous entraîner à l'aimer et à l'observer. Chaque chapitre se termine par une exhortation dont la base est l'enseignement donné.

De la lecture de ce livre, il ressort que l'amour de Dieu n'est pas dans la vie chrétienne quelque chose de surérogatoire : dans l'ordre surnaturel, vivre c'est aimer. L'auteur le dit avec beaucoup de précision théologique, dans une langue sobre et ferme. Visiblement, il n'a pas pour but de nous charmer ; avant tout il veut instruire. Rien de froid d'ailleurs ; en plusieurs endroits, on s'aperçoit que ces pages ont été d'abord prêchées et ont fait vibrer des âmes avant d'être mises sous presse. De nombreux extraits de l'Ecriture, du *Traité de l'amour de Dieu*, des révélations du Sacré-Cœur à Sainte Marguerite Marie éclairent la marche de ce petit traité et en font un guide sûr pour les âmes éprises de perfection.

OUVRAGES DE DROIT CANONIQUE

P. Matthœus a Coronata, o. m. c. *De locis et temporibus sacris*, in-8 de xix-340 pages. Turin, Marietti. 14 lire. — Sur ce sujet spécial les théologiens, les cano-

nistes, les liturgistes, ont de tout temps écrit. Plusieurs auteurs avaient même traité séparément certaines questions plus pratiques, comme le *droit funéraire*. Un seul traité d'ensemble, à notre connaissance, avait paru, et d'un objet un peu plus restreint : celui du regretté Mgr Many, *Praelectiones de Locis sacris*. Mais il datait de 1904 et l'éminent canoniste n'a pas eu le temps de mettre son livre en harmonie avec la nouvelle législation.

Il y avait donc place pour un bel ouvrage. Le P. Matthœus a Coronata nous l'a donné.

Dès les premières pages, on pressent que le livre sera sérieux ; il s'ouvre par une bibliographie bien à jour, un index de tous les canons commentés dans le livre et une table des matières très nette.

C'est un traité bien rempli. Toutes les questions qui se posent sur les églises, les oratoires, les autels, les sépultures, les fêtes, l'abstinence et le jeûne y sont abordées et minutieusement examinées. La matière des funérailles remplit plus du tiers du volume. C'est surtout le point de vue pratique qu'envisage l'auteur ; néanmoins ni le dogme, ni l'histoire ne sont écartés. Peu de développements ; discussions rapportées, bien mises au point, pas allongées ; références très nombreuses qui supposent un labeur considérable. Rappelons qu'il s'agit de questions extrêmement minutieuses, confinant à la liturgie, où il faut à tout instant se référer aux volumineuses collections des Congrégations romaines.

C'est donc un vrai répertoire de doctrine et de détails pratiques que nous a donnés le P. Mathieu Conte, capucin de Gênes.

*
* *

P. Nicolaus Farrugia, ord. S. Aug., *De Casuum conscientiae reservatione, juxta Codicem juris canonici*, 2e éd. in 12 de 75 pages. Turin, Marietti. Lire : 3 fr. 50. — Les censures et les cas réservés ne sont pas la partie du Droit Canon la plus facile à mettre au net. Le Code a introduit d'heureuses simplifications ; la matière reste complexe ; il faut louer les auteurs qui s'appliquent à l'élucider.

L'ouvrage que nous présentons se propose bien d'approfondir la matière ; c'est ainsi qu'on y trouvera envisagés des cas d'ordre très minutieux. Dans l'ensemble on désirerait beaucoup plus d'ordre. Il n'y a pas de table de matières permettant de se rendre compte de la dis-

position générale ; la numérotation même des articles ne se suit pas.

Deux assertions nous ont surpris. Page 11 et 14, l'auteur affirme que lorsque le péché est réservé *ratione censurae* (ainsi en est-il, en général, des censures papales), tout confesseur peut *validement* absoudre du péché, la censure seule demeurant réservée. Comment concilier cette doctrine avec les canons 2246 § 3 ; 2254 § 2? nous ne le voyons pas. Cf. Génicot-Salzmans (cependant cité par l'auteur) II, n. 582, note 1.

Page 64, le P. Farrugia fait l'application du canon 900 à toutes sortes de réserves. Or, dans le code, ce canon est compris sous le titre *de Reservatione peccatorum*, et ne s'applique pas à l'absolution des censures réservées, dont le code parle séparément ailleurs. Que l'auteur relise l'Instruction du S. Office citée par lui il verra qu'il n'y est question que des cas réservés par les Ordinaires.

***

Can. Doct. Marius Pistocchi, *De Synodo diœcesana*, in-12, de 53 pages. Turin, Marietti, 1922. Lire : 3.75. — Cette étude est un commentaire suivi des canons 356 à 362. L'auteur éclaire chaque point de la nouvelle législation par les textes anciens, par diverses décisions, par des citations de canonistes estimés, d'où se forme la jurisprudence en la matière. C'est un travail clair, documenté, sérieux, pouvant rendre service à ceux qui ont la mission de convoquer ou d'organiser les synodes diocésains.

***

G. Hoornaert, s. j., *Catalagus præcipuorum quæ abrogavit novum jus canonicum*, in-12 de 16 pages. Action Catholique, 79. Chaussée de Haecht, Bruxelles, 1922. 1 franc. — On nous donne dans ces quelques pages la nomenclature des principales suppressions opérées par le Code dans la législation ecclésiastique. Ce n'est pas tout à fait une sèche énumération ; il est souvent fait appel à l'autorité de divers ouvrages ou périodiques. Ce memento, unique en son genre, peut être utile en beaucoup de cas pour donner un renseignement rapide.

C. Belmon

Informations

La méthode scientifique en apologétique

On a reproché avec raison aux apologistes modernes une tendance à faire de l'apologétique une sorte de *somme* comprenant tout ce qui a trait à la défense et à la justification du christianisme et s'étendant aux problèmes les plus variés de théologie, de philosophie, d'histoire, voire même d'exégèse scripturaire. Sans doute l'apologétique, ainsi entendue comme une apologie générale de la doctrine révélée, demeure utile et nombreuses sont les œuvres de ce genre qui présentent une valeur démonstrative réelle ; mais alors son champ demeure forcément illimité et sans frontières précises, puisque les attaques auxquelles elle répond sont aussi nombreuses que variées. Tant que l'apologétique sera ainsi conçue et pratiquée, elle ne saurait prétendre au titre et à la dignité de science proprement dite, au sens que nous donnons communément à ce mot. Pour avoir les qualités d'une science véritable, il faut que sa nature exacte, son objet spécifique et sa méthode propre soient nettement déterminés. Autrement, on se meut dans la confusion et sur ces points fondamentaux règne l'incertitude la plus fâcheuse. On peut même dire que le progrès de l'apologétique est intimement lié à l'application rigoureuse, dans un domaine délimité, de ces principes et de ces règles qui, sous des formes diverses, se retrouvent à la base de toute science moderne.

C'est avec ces pensées et ces préoccupations que M. l'abbé Monti, précédemment directeur à Rome d'un foyer d'études sociales et religieuses[1], aujourd'hui rédacteur à l'*Osservatore Romano* et directeur de l'*Office central des organisations catholiques*, a composé un livre dont le titre indique clairement le thème : l'*Apologétique scientifique de la religion catholique*[2]. Il expose en quel-

1. M. Monti a publié en 1921 pour ce *Centro nazionale di cultura* un manuel intitulé *Guida bibliografica di cultura cattolica* (Societa editrice internazionale, Torino) qui est fort estimé dans le monde catholique italien.

2. *L'Apologetica scientifica della religione cattolica* par Giuseppe Monti, 1922 (même librairie et du prix de 12 lire).

ques pages de préface le but poursuivi : démontrer la possibilité et la nécessité de la science de l'apologétique, recueillir et ordonner ses éléments et ses preuves avec une méthode scientifique, en écartant toutes les questions annexes qui n'en font pas partie intégrante et risquent d'énerver la force de ses conclusions.

Il n'est pas exagéré de dire que l'auteur a parfaitement réalisé son projet et pleinement atteint le but qu'il se proposait. L'apologétique, d'après lui, est une science au sens strict du mot parce qu'elle renferme les éléments constitutifs de toute science, à savoir : d'une part un ordre déterminé de faits ou de vérités qui sont les miracles, et d'autre part la connaissance certaine du principe ou des causes de ces faits. Par ailleurs elle a son objet propre : la démonstration de l'origine divine et révélée de la religion catholique, établie à l'aide d'arguments présentant une valeur objective, absolue et universelle pour tous les hommes d'esprit droit et éclairé, et destinée non pas seulement aux incrédules, mais aussi aux croyants qui cherchent une justification rationnelle de leur adhésion à la doctrine catholique. Ainsi elle se distingue nettement de la philosophie et de la théologie, à plus forte raison de l'histoire et de l'exégèse. Contre le fidéisme philosophique, dogmatique ou traditionaliste, l'apologétique revendique pour la raison certains droits et certaines exigences, de même qu'elle lui fait une large place dans l'acquisition et la transmission de la vérité, voyant en elle l'*intellectus quaerens fidem* (chap. I). Qu'une pareille science soit utile à tous les hommes et spécialement à ceux qui ont pour mission d'instruire leurs frères ; bien plus, qu'elle leur soit nécessaire, surtout quand il s'agit de convertir les incroyants et de les amener sur les sentiers qui conduisent à la foi, c'est un point sur lequel aucun doute n'est possible (chap. II).

Dès lors que l'apologétique n'est plus conçue comme une *somme* ou une encyclopédie, qu'elle a le droit de supposer établies et d'utiliser les conclusions de la philosophie spiritualiste et de la théologie catholique, il est possible de circonscrire le champ de ses recherches qui aboutiront aux deux résultats suivants : la démonstration du christianisme en établissant le fait de la révélation divine communiquée par le Christ et la démonstration du catholicisme en prouvant l'institution divine de l'église catholique romaine comme gardienne, organe et inter-

prête de cette révélation. Dans ce travail de recherches objectives, l'apologiste doit avoir le souci constant d'ordonner les questions, de disposer les arguments et de présenter les faits d'après une systématisation rigoureusement scientifique, s'il veut aboutir à des conclusions dont la valeur démonstrative s'impose également à tous les esprits. M. Monti esquisse dans les chapitres III et IV, avec autant de clarté que de précision, les grandes lignes de cette double démonstration, retenant des faits comme des arguments tout ce qui est nécessaire en pareille matière et s'arrêtant avec ce qui est suffisant. Une longue note qui est une véritable dissertation, met au point la question des rapports qui existent entre l'apologétique et l'histoire comparée des religions. « La science de l'apologétique a pour objet un ordre spécial de faits qui ne rentrent pas dans les catégories des autres phénomènes religieux et qui, n'étant pas explicables d'après les lois qui régissent la science des religions, postulent une cause supra-humaine et divine, attestant ainsi une intervention particulière de Dieu en témoignage de la vérité de la religion catholique. Mais parce que la transcendance divine de ces faits qui constituent les arguments apologétiques, se trouve niée par bon nombre d'incrédules au nom de la science des religions, l'apologiste doit défendre un à un ses arguments contre ces nouvelles objections et prouver en même temps que les vraies et légitimes conclusions de la science des religions non seulement ne détruisent pas, mais confirment la vérité des conclusions apologétiques » (p. 223). Ainsi l'apologétique ne doit se confondre ni avec l'histoire proprement dite, ni avec l'histoire comparée des religions.

Comme il s'est trouvé des auteurs pour nier la valeur d'une telle apologétique à raison de la mentalité de nos contemporains, M. Monti passe en revue les méthodes proposées dans ces dernières années et nées de la préoccupation d'actualiser l'apologétique traditionnelle. Il étudie successivement la méthode psychologique pratiquée par Fonsegrive, la méthode du dogmatisme social préconisée par Brunetière et la méthode d'immanence défendue par Blondel, montrant dans une critique serrée que ces méthodes sont inefficaces ou tout au moins insuffisantes et que, contrairement aux affirmations de leurs partisans, elles ne sauraient se réclamer du patronage des Pères de l'église ou des apologis-

tes des premiers siècles. De même l'œuvre apologétique d'un Pascal, d'un Chateaubriand, d'un Dechamps, d'un Newman, si grand que soit le talent de ces écrivains, ne répond pas aux exigences d'une apologétique vraiment scientifique (chap. v).

La dernière partie de l'ouvrage est consacrée à l'histoire de l'apologétique dans les cinq premiers siècles, période de lutte contre le paganisme gréco-romain (chapitre vi), — au Moyen Age et à l'époque de la Renaissance, période de lutte contre le judaïsme, l'islamisme et la fausse philosophie (chap. vii), — dans les temps modernes, période de lutte contre les diverses formes du rationalisme (chap. viii).

Cette brève analyse d'un livre rempli d'idées et de faits ordonnés avec clarté et rigoureusement sélectionnés, et enrichi d'une bibliographie aussi abondante que judicieusement établie, suffira peut-être à montrer comment l'apologétique de M. Monti se différencie des autres par son objet et par sa méthode. Incontestablement elle mérite l'épithète de scientifique. Il est intéressant d'y trouver non seulement un effort, mais un progrès réel dans le sens de la systématisation des questions et dans l'application des principes qui sont à la base de toutes les sciences modernes. L'apologétique peut et doit être elle aussi une science distincte et autonome. On souhaitera pour le public français une œuvre du même genre et nos apologistes contemporains gagneront sûrement à adopter franchement les mêmes positions.

A. Tricot.

Revue des Revues

I. — Les Mystères. — II. Le Mouvement janséniste et son récent historien. — III. La France religieuse au 18 brumaire. — IV. Fustel de Coulange.

I

Le temps n'est plus, où M. Loisy écrivait: « Nulle part dans l'histoire de l'Eglise, il n'y a solution de continuité, création absolue d'un régime nouveau. » Le voici qui, pour passer du Royaume juif à l'Eglise universelle fait appel à un facteur étranger: l'élément païen. A notre usage, le P .Mainage résume sa doctrine en un fort bel article du *Correspondant:* « Du paganisme est sortie la force irrésistible qui fit éclater les cadres particularistes de l'Evangile primitif ». Que si l'on cherche les éléments de jonction entre le paganisme diffus et l'église farouchement secrète, on trouvera du côté païen: « le culte des mystères », du côté chrétien: Saint Paul. Je résume rapidement d'après le R. P., l'argumentation de Loisy. Ces religions dépassent singulièrement les cultes nationaux, elles recherchent l'union avec la divinité et le bonheur dans l'au-delà; elles comportent dans leur liturgie, la lustration, la communion, le drame rituel. Note de catholicité, dogme de salut, rite sacramentel, voilà donc ce que le christianisme aurait emprunté aux mystères par l'intermédiaire de Saint Paul.

Il faut en effet, nous dit M. Loisy, « parmi les qualités d'esprit que l'on doit reconnaître à Paul, mettre au premier rang une aptitude singulière à s'approprier les idées qu'il combattait ». Profonde remarque, n'est-il pas vrai, qui, malheureusement, pourrait s'appliquer à tous les convertis. Mais passons! Dans une lente gestation subconsciente, malgré l'opposition de la conscience réfléchie, les cultes païens s'amalgament en lui aux premières croyances judéo-chrétiennes; une brusque explosion, c'est le chemin de Damas, c'est le Rédempteur universel se substituant au Messie national, c'est le baptême d'initiation remplaçant l'immersion pénitentielle de Jean, le repas de communion s'identifiant avec la cène commémo-

rative des apôtres. Ainsi constitué, le christianisme, historique en son fond et non légendaire, — monothéiste, et non syncrétiste, — moral enfin et non naturiste et obscène, — devait l'emporter sur les autres mystères d'autant qu'il se refusait à tout compromis.

Je ne saurais songer à reconstituer la discussion du P. Mainage: au reste, les réponses sont connues: l'auteur compare la résurrection chrétienne, et la destinée future des initiés, la victoire du Christ sur la mort et les retours saisonniers des dieux morts, le catholicisme du christianisme nettement défini dans son dogme et l'universalisme de fait, de cultes sans frontières nettes. Mais il y a surtout une question préalable: Saint Paul connaissait-il les mystères tels que nous les connaissons? Nul ne pourrait en répondre, puisque nos documents ne remontent guère qu'au IIe siècle, et que la diffusion des mystères semble s'être produite sous les Flaviens seulement.

Je m'excuse de présenter un squelette ainsi décharné: le P. Mainage (est-il besoin de le dire ici?) unit à une grande érudition, un véritable talent de vulgarisateur.

II

C'est l'agrément des romans historiques de faire évoluer en de ténébreuses affaires, je ne sais quel comparse bourgeois et méticuleux. L'article de M. Hallays sur le le Dernier des Ports-Royalistes offre cet attrait (*Revue des Deux Mondes*, 15 mars).

Universitaire à la vieille mode et bourgeois de vieille souche, M. Gazier (Augustin, comme de juste!) devait chérir Port-Royal: et de fait, les solitaires eussent, bien sûr, courtoisement accueilli ce doux sectaire. Augustin Gazier étant venu trop tard en un monde trop moderne, s'appliqua du moins à servir la mémoire et à conserver l'héritage des ces Messieurs. C'est ainsi qu'il fut le représentant autorisé de la Société Saint-Augustin, l'administrateur du domaine de Port-Royal, et surtout le bibliothécaire du fond janséniste. Car il y a quelque part, en une vieille et sombre maison, une bibliothèque janséniste ouverte à de rares amis très sûrs: « Cette collection provient... de la grande bibliothèque de l'avocat Adrien le Paige... éditions rares,... correspondances inédites, pièces inestimables comme les actes originaux des religieuses

de Port-Royal calligraphiés par Sœur Catherine de Sainte Suzanne de Champaigne... Il faut y ajouter encore les précieux papiers de Grégoire..., registres originaux des deux conciles de 1797 et de 1801, registre des presbytères de Paris et de la cultuelle de Notre-Dame, 15 à 20.000 lettres... »

Il se fit surtout l'apologiste de Port-Royal. Son dernier ouvrage est une histoire générale du mouvement janséniste. Remarquez bien : l'auteur ne dit pas du jansénisme : pour lui, le jansénisme n'a pas existé : bien plus, jamais il n'y eut de jansénistes « mais seulement de bons catholiques fidèles aux enseignements de Saint Augustin, soumis aux lois de l'Eglise, hostiles aux doctrines et aux pratiques de la Compagnie de Jésus. »

Mais Jansenius, Saint Cyran, Arnauld? « Jansenius, un bon vivant à la Jordaens qui se faisait envoyer des jambons de Bayonne, enfouis sous des paquets d'in-folios. » Saint Cyran victime de Richelieu, n'encourut jamais de censures : Sainte Jeanne de Chantal le prisait fort, et six évêques ou archevêques assistèrent à ses funérailles. Voilà des preuves[1]... »

Vous cherchez donc le fin mot de l'affaire : le voici sans barguigner. Antoine Arnauld, le chef de la tribu (20 enfants, 10 neveux) avait plaidé contre les jésuites en 1594 et écrit en 1602 *Le Franc et Véritable discours au roi Henri IV. — Inde irae.* Les jésuites en ont tiré vengeance jusqu'à la dixième génération. Tout dès lors est très simple : ils ont au XVII^e^ siècle, imputé gratuitement des hérésies à leurs adversaires ; malgré cela, ou peut-être à cause de cela, le parti s'accroît et au XVIII^e^ siècle, il reste « la religion des catholiques qui n'aiment pas les jésuites, mais il n'est ni une secte ni un parti ». Etrangers aux affaires politiques, aux luttes parlementaires, aux constitutions révolutionnaires, les derniers jansénistes pratiquent à la lettre leur devise « *Silere, orare, pati.* »

Mais à se concentrer ainsi, leur charité acquiert une plus grande force de rayonnement. Il s'est formé « une sorte de Port-Royalisme laïque », lieu spirituel des âmes probes et sincères. J'avoue que ce nouveau témoignage sur la survivance des préjugés jansénistes me frappe davantage que la fragile construction historique, édifiée

1. Au sujet de l'Augustinus, M. Hallays cite cette défense de Jansénius lui-même : « Je ne me mets pas en peine de savoir si les maximes que je produis sont vraies ou fausses, mais seulement si elles sont de S. Augustin.

avec une pieuse adresse, par M. Gazier. Cependant, j'en veux quelque peu à M. Hallays: Rapporteur complaisant, il assure aujourd'hui à l'esprit de parti, la publicité d'une grande revue, et hier son *Pèlerinage à Port-Royal* inspirait à M. Legrix une bien subtile distinction: « Il faudrait prendre pour point de départ (d'une pareille histoire) qu'il n'y eut pas de jansénisme, mais peut-être seulement un anti-molinisme. » (*Rev. Hebd.*, 1909.)

M. Hallays prévoit avec une morgue dédaigneuse les réfutations indignées des théologiens: il ne semble pas que ceux-ci se soient fort émus et pour en trouver un qui pût me fournir une réponse topique, j'ai dû remonter assez loin. « M. de Saint-Cyran et Jansenius avaient entrepris leur dessein pour désaccréditer ce saint ordre-là (des jésuites): moi-même, je lui ai ouï tenir quasi tous les jours, quantité de discours conformes à cela. » Cela est daté du 25 juin 1648 et signé de Vincent de Paul. Récusera-t-on ce témoignage piquant d'un contemporain averti?

III

« Ne négligez aucune occasion de prouver que la superstition n'aura pas plus que le royalisme à s'applaudir des changements opérés le 18 Brumaire », écrivait le Ministre de l'Intérieur Laplace, à ses agents, moins d'une quinzaine après l'événement. On sait ce qu'il advint.

Après bien d'autres, après Maurice Sabatier, Louis Madelin, Georges Goyau, M. Pierre de la Gorce étudie les causes de ce revirement et en trouve l'explication dans « l'Etat de la France au 18 brumaire » (*Correspondant*, 25 avril et 10 mai).

L'auteur déclare tout d'abord: « Deux choses me frappent: tout ce que la persécution a conservé d'empire, tout ce que l'âme populaire a gardé de foi. » D'une part, cette persécution « qui tantôt s'apaise ou même est désavouée, tantôt se ravive par accès », d'autre part « le peuple de France qui se séparant des beaux esprits, des savants, des philosophes aspire à la restauration officielle du culte et entre tous les cultes (décadaire, constitutionnel, etc.) ne reconnaît vraiment que le catholicisme romain ». Le mérite de Bonaparte est donc d'avoir en-

tendu malgré militaires et idéologues, le vœu profond de la nation et spécialement des provinces lointaines.

P. de la Gorce multiplie les petits faits, tantôt détachant celui-ci en raison de sa signification profonde, tantôt accumulant ceux-là en vue d'un effet plus puissant. Si à cette méthode inutée de Taine, le lecteur gagne d'être en contact immédiat avec la réalité, il garde parfois une impression d'ensemble un peu confuse ; et puis il faudrait à l'auteur un souffle génial pour animer de telles nomenclatures... Tant il est difficile de surprendre le secret des maîtres.

Détachons du moins un témoignage intéressant : Fourcroy, chimiste de profession, enquêteur d'occasion et libre-penseur de conviction constate mélancoliquement l'enracinement du préjugé religieux, l'échec du philosophisme ; dans sa revue du clergé, il abandonne les constitutionnels : restent donc les insoumis. Ah ! pourquoi la Constituante n'a-t-elle pas imposé le protestantisme ? « Il est maintenant trop tard et, de longtemps, l'occasion ne se représentera plus ». Dès lors, mieux vaut s'attacher le clergé en le comblant que l'aliéner : restituons donc les presbytères, confions aux curés la charge de l'instruction publique, même s'ils en profitent pour enseigner le catéchisme. « Aussi bien les parents n'enverraient pas leurs enfants chez les maîtres qui n'enseigneraient point la religion. Ils l'exigent chez ceux qu'ils paient pour les instruire.

Et maintenant une question s'impose : Quels furent dans le conflit religieux, les vainqueurs, des victimes ou des tenants de la force ? Depuis longtemps, Quinet a répondu : tous ces ébranlements n'ont même pas réussi à déplacer un saint de village ! N'y aurait-il pas là une leçon ?

IV

M. Hanotaux est un historien à idées, à considérations : et je sais qu'auprès de beaucoup, ce mot ne passera pas pour un compliment. Qu'importe si les honnêtes gens, ceux qui font crédit à l'érudit et courent aux conclusions, trouvent profit et plaisir avec ce guide.

Le travail sur « Fustel de Coulange et les temps présents. » (*Revue des Deux Mondes*, 1er mars) ne reproduit pas celui de Charles Maurras (quand les Français

ne s'aimaient pas.) Gabriel Hanotaux sans doute rappelle les luttes de Fustel contre l'érudition germanique servante de l'Impérialisme et du Pangermanisme; il nous redit la haute idée que l'historien se faisait de l'histoire, conscience permanente des générations; il cite à nouveau la belle protestation contre les partialités et les préjugés funestes. « Le véritable patriotisme, ce n'est pas l'amour du sol, c'est l'amour du passé, c'est le respect des générations qui nous ont précédés. Nos historiens ne nous apprennent qu'à les maudire et ne nous recommandent que de ne pas leur ressembler. Ils brisent la tradition française et ils s'imaginent qu'il restera un patriotisme français. »

Mais ce qui, lui semble-t-il, donne à l'œuvre une valeur actuelle et durable, c'est sa psychologie sociale. Dans ses travaux sur les origines de la civilisation méditerranéenne (Cité antique), puis sur les origines de l'Europe (Institutions de l'Ancienne France), Fustel de Coulange, historien sociologue, « remet la société des hommes sur sa base véritable le sol; il la range dès son origine autour de son principe animé, la flamme du foyer. » Par lui, la propriété, la famille, tous les phénomènes sociaux élémentaires, ne sont plus présentés « comme des thèses de droit, mais comme des manifestations de vie. »

Le désir de servir, le sens de la tradition ne gênent nullement la soumission aux faits : tout agent de transformation semblait digne d'intérêt à celui qui écrivait : « Une idée qui a régné dans l'esprit d'une époque est un fait. » Ainsi donc, cette œuvre qui ne s'inspire d'aucun parti-pris, d'aucune doctrine reste actuelle par la seule « permanence des idées vraies ». Encore une fois, la vérité se montre libératrice, encore une fois, elle produit la santé.

B. Amoudru.

Erratum. — L'article de M. l'abbé Grillet sur les tables tournantes de Jersey est daté de 1914 : le *Correspondant* avait donc saisi ses lecteurs de la question plus de huit ans avant la *Revue des Deux Mondes;* dont acte.

Questions et Réponses

Q. — *Les traductions françaises du Nouveau Testament d'après l'original grec, en particulier « Les Livres du Nouveau Testament traduits du grec en français »*, par A. Loisy, 1922. *Un lecteur du* Journal des Débats *a été surpris de lire dans cette feuille à la date du 19 février 1923, les lignes suivantes : « Le savant exégète* (M. Loisy) *s'est appliqué à rendre aussi intégralement que possible, outre la pensée des auteurs sacrés, la couleur et le rythme particulier des textes.... La disposition typographique épousant étroitement le rythme, aide ainsi à pénétrer l'esprit même de ces documents vénérables... Il n'y a pas d'ouvrage analogue en langue française, la plupart des anciens traducteurs ayant travaillé sur la Vulgate, sans s'appliquer aussi strictement à rendre la saveur du texte original. »*

On demande : 1° s'il est vrai que M. Loisy est le premier qui ait traduit le Nouveau Testament sur le texte grec; 2° si sa traduction l'emporte sur celles qui existent; 3° si cette traduction est permise aux étudiants en théologie et en Ecriture Sainte en vertu des règles générales de l'Index.

R. 1° Bien avant M. Loisy, des savants catholiques et protestants avaient traduit le Nouveau Testament sur les textes originaux. M. Le Pasteur Ch. Dombre, de Saint-Germain-en-Laye a cru devoir envoyer une rectification au *Journal des Débats* (8 mars 1923). Il a fait remarquer qu'il existe déjà d'après les textes originaux les versions d'Osterwald, d'Oltramare, de l'abbé Crampon (qui vient d'être revisé et réédité), de E. Stapfer, enfin « la Bible du Centenaire », en cours de publication. Il ajoutait : « Tout cela ne diminue en rien le très grand intérêt que présente la publication de M. Loisy. Mais est-il besoin de faire remarquer qu'elle n'a pas le caractère de nouveauté qu'on veut bien lui attribuer? »

On ne peut donc écrire qu'il n'y a pas dans la langue française d'ouvrage analogue à celui de M. Loisy, mais il est exact que la plupart des auteurs catholiques avaient travaillé sur la Vulgate. Tel est le cas du Maistre de Sacy et de Glaire dont les Bibles sont si répandues parmi nous.

2° L'ouvrage loué par le *Journal des Débats* comprend une introduction générale au Nouveau Testament, d'ailleurs courte, une introduction particulière à chaque livre, la traduction française des écrits canoniques auxquels ont été ajoutés dans un appendice l'évangile de Pierre et l'apocalypse du même.

L'introduction générale a pour objet, p. 5-19, la formation du Canon du Nouveau Testament, l'origine de la tradition — selon M. Loisy légendaire et mythique — consignée dans les livres qui le composent, la langue de ces livres, l'ordre dans lequel ils ont été insérés dans le Canon, leur date de composition.

Dans les introductions particulières, M. Loisy montre comment il conçoit l'origine des divers livres et expose ses idées sur leurs auteurs et leur date de composition. Ce dernier point qui est important mérite d'être mis en lumière pour montrer quelles sont les positions actuelles du professeur de Collège de France. Pour lui, « si l'on excepte les principales épîtres de Paul, il n'est pas un écrit du Nouveau Testament dont l'attribution ne soit contestable et la date indécise », p. 7, 8. La première épître aux Thessaloniciens, qui est l'écrit le plus ancien du Nouveau Testament, date de l'an 51 environ. Il faut placer vers 53-55 les épîtres aux Corinthiens et l'épître aux Galates; au commencement de 56, l'épître aux Romains : en 59-61, les épîtres aux Philippiens, aux Colossiens et à Philémon. L'épître aux Hébreux a paru vers 75. Il serait nécessaire de reculer dans le dernier quart du premier siècle, la deuxième aux Thessaloniciens, l'épître aux Ephésiens, la première attribuée à Saint Pierre. Les épîtres à Tite et à Timothée, celle de Jacques et celle de Jude auraient vu le jour au plus tôt vers 100-110. La deuxième de Saint Pierre devra être reportée vers 140-150.

Parmi nos évangiles, « le plus ancien est Marc, et Luc est le plus récent, à ce qu'il semble. La rédaction canonique du troisième évangile et des Actes ne doit pas être antérieure à l'an 100, mais elle pourrait être notablement postérieure à cette date, bien que les écrits originaux de Luc, qui ont été remaniés à fond dans cette rédaction, aient dû être composés vers l'an 80. Marc paraît être un ancien évangile romain qui a été compilé vers l'an 75, il n'est pas autrement certain que Luc l'ait connu dans sa forme actuelle; le rédacteur du premier évangile, vers l'an 100-110, l'a connu ainsi. Mais des retouches ont pu être pratiquées dans tous ces écrits jusqu'au moment où fut constitué le canon du Nouveau Testament, si ce n'est dans ce temps même et pour cette occasion.

« L'Apocalypse de Jean a dû être publiée dans les communautés d'Asie vers l'an 95. Certains éléments du quatrième évangile pourraient être antérieurs à cette date; la rédaction même de l'évangile, qui paraît avoir comporté plus d'une étape, se place vers 100-120; et ici encore, les dernières retouches pourraient être de peu antérieures à la formation du canon, si toutefois elles n'y ont pas été coordonnées. La composition des trois épîtres dites de Jean a été en rapport avec la publication de l'évangile. Les retouches pratiquées, vers 130-140 dans la rédaction finale des trois grandes pièces, Apocalypse, évangile, première épître, qui étaient d'auteurs différents, tendaient à les faire passer pour l'œuvre d'un personnage unique, l'apôtre Jean, fils de Zébédée. Du reste, l'attribution du premier évangile à Matthieu n'est pas mieux fondée; celle du second évangile à Marc a toutes les chances d'être aussi gratuite; celle du troisième évangile et des Actes à Luc doit être plus d'à moitié frauduleuse », p. 17, 18. Nous voilà bien loin de Renan qui

est un réactionnaire; nous voilà même bien loin des positions adoptées par M. Loisy lui-même, il y a quelque quinze ans. Où s'arrêtera-t-il dans cette course vers l'extrême-gauche?

Au sujet de la traduction, l'auteur a pris soin de nous avertir que « l'élégance n'a été aucunement cherchée. L'on s'est efforcé de conserver à chaque écrit la forme et le caractère qu'il présente dans la rédaction originale. Le traducteur aurait pensé altérer gravement la physionomie de ces livres, et jusqu'à un certain point leur signification historique, en leur prêtant à tous son propre style. Il a donc évité seulement d'être inintelligible et incorrect par excès de littéralisme. Mais là où un auteur tombait dans le galimatias (*sic*), le traducteur, religieusement, l'a suivi, et jusque dans la tournure du discours », p. 19. La traduction est, en effet, littérale, et parfois, souvent, d'une littéralité excessive. Par exemple Rom., III, 27.

Où donc est la vanterie? Elle est exclue.

Par quelle loi? (Celle) des œuvres? Non, mais par loi de foi.

Car nous estimons que par foi homme est justifié.

— Sans œuvres de loi.

31. Abolissons-nous donc la Loi par la foi?

— Que non pas! Mais Loi nous établissons.

IV. 13. Car ce n'est pas moyennant Loi,

Que la promesse fut (faite) à Abraham et à sa postérité, d'être héritier du monde, mais moyennant justice de foi.

14. Si, en effet, ceux de Loi sont héritiers....

Beaucoup préféreront la version que M. Loisy avait déjà donnée pour quelques livres : pour les Synoptiques, saint Jean, les Actes, l'épître aux Galates. Il n'y a pas à hésiter à suppléer, du moins entre parenthèses, les articles et autres mots. M. Loisy n'a pas toujours eu ces scrupules, là même où il était nécessaire de respecter l'ambigüité de l'original pour l'interpréter d'après les documents de l'antiquité ecclésiastique. Au lieu de traduire I Cor., IX, 5 : N'avons-nous pas le droit d'emmener une sœur-femme, ainsi que font les autres apôtres? Il a écrit : N'avons-nous pas le droit d'emmener une sœur (comme femme).

M. Loisy s'est appliqué à marquer par des artifices de typographie le rythme des livres du Nouveau Testament, c'est-à-dire le parallélisme des idées et des constructions. On peut juger de la méthode d'après les exemples qui viennent d'être cités et par ceux qui suivront. Des parties très notables sont imprimées comme la prose parallélique : c'est le cas de la première et de la deuxième épître aux Corinthiens, de l'épître aux Romains, de celle aux Colossiens, des discours de Notre-Seigneur dans les Synoptiques, dans saint Jean, et même des discours contenus dans les Actes. Des livres entiers (l'Apocalypse, les trois épîtres de saint Jean, celle de saint Jacques) sont disposées de cette façon.

L'idée n'est pas nouvelle, mais personne en France, ni même à l'étranger, si je ne fais erreur, n'en avait fait une application

aussi large que M. Loisy. Encore ici le professeur du Collège de France a été excessif et ne sera pas suivi. Pourquoi, conformément à ses principes, ne pas marquer le parallélisme du passage suivant. Gal., IV, 4 : « Vous n'existez plus à l'égard de Christ, — vous qui voulez être justifiés par Loi, — Vous êtes déchus de la grâce ». Le rythme n'y est-il pas aussi sensible et même plus sensible que dans les Actes, IX, 10.

« Te levant, va-t-en à la rue appelée Droite,
Et cherche dans la maison de Juda le nommé Saul de Tarse.
Car le voilà qui prie, et il a vu un homme appelé Ananie, entrer et lui imposer les mains pour qu'il recouvre la vue. »

Vraiment en suivant cette méthode, on trouvera du rythme dans tout ouvrage écrit en prose analytique et même dans tous les livres de l'Ancien Testament!

Les notes sont extrêmement rares. Y en a-t-il une dizaine? Cependant, M. Loisy a jugé à propos de nous redire ce qu'il avait dit dans son commentaire des Synoptiques et dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuse* que le Magnificat est l'œuvre d'Elisabeth et non de la mère du Sauveur, p. 415.

3° Un tel ouvrage est certainement interdit aux fidèles en vertu des règles générales de l'Index et même, en raison des introductions, aux étudiants en théologie et en Ecriture Sainte. L'exception prévue par le canon 1400 du Code de Droit canonique ne peut s'appliquer ici. M. Loisy a monnayé pour le public, sous une forme claire, sans appareil d'érudition lourde et indigeste, les points essentiels de son rationalisme bolchévisant[1].

A. Brassac.

Bibliographie

Denis Buzy : *Pensées de Sœur Marie de Jésus Crucifié*, 1 vol. in-12 de 126 p. Prix : 4 fr. Librairie Saint-Paul, Paris, 6, rue Cassette.

Cet opuscule fait suite à la biographie de Sœur Marie de Jésus Crucifié (du même auteur, à la même librairie). On ne trouvera pas dans ces pensées un exposé doctrinal, continu et complet, mais bien des aperçus lumineux et parfois profonds sur la pratique des vertus théologales, cardinales, et des autres vertus religieuses.

1. Le lecteur qui voudrait connaître la mentalité exégétique actuelle de M. Loisy, pourra lire la recension détaillée de ses *Actes des Apôtres*, dans la *Revue biblique*, 1923, p. 284-302 (E.-B. Allo), et la recension du même ouvrage par M. Venard, *Revue Apologétique*, n° du 15 octobre 1922, p. 110-199.

Le Gérant : GABRIEL BEAUCHESNE.

PARIS. — SOC. G^le D'IMP. ET D'ÉDIT., 17, RUE GASSETTE.

Éloge de Monseigneur Affre

prononcé par Mgr Baudrillart

en l'église Saint-Antoine des Quinze-Vingts

le 1er Juillet 1923

à l'occasion du 75e anniversaire de sa mort

Eminence,

Mes Frères,

Au soir du 7 juillet 1848, le cœur de Denis-Auguste Affre, archevêque de Paris, après avoir été exposé à l'entrée du sanctuaire de Notre-Dame pendant toute la durée du service funèbre célébré le matin, était transporté, au milieu de l'affluence du peuple, dans l'église des Carmes, déjà consacrée par le sang des victimes sacerdotales du 2 septembre 1792. Placé à droite de l'autel de la Vierge, il était confié à la garde des maîtres et des étudiants ecclésiastiques que le pontife avait réunis, puis de ceux qui devaient leur succéder dans cette sainte et docte maison. C'est l'un de ces derniers qui, en mon humble personne, vient à vous aujourd'hui, répondant à l'appel de votre pasteur vénéré, à vous, pasteur et fidèles de qui la paroisse a vu couler le sang du généreux martyr de nos luttes civiles. Dans vos rangs, j'aperçois des représentants de la digne famille qui s'honore d'avoir compté un tel homme parmi ses membres. Nous nous trouvons assemblés sous l'auguste et paternelle présidence de celui à qui le Pape, mandataire de la divine Providence, a remis l'héritage si lourd de Mgr Affre et de tant de pontifes illustres par

leurs talents et par leurs vertus, sur les traces de qui nous le voyons marcher, animé, comme ils le furent, du triple esprit de foi constante, de pure charité, de paix sincère, que l'Eglise demande pour l'évêque, au jour de sa consécration : *constantia fidei, puritas dilectionis, sinceritas pacis.*

Ainsi, mes frères, se rencontrent en ce moment et en ce lieu tous ceux qui ont un titre particulier à célébrer cet anniversaire solennel et sacré.

Je sens la grandeur de la tâche qui m'incombe et je m'en trouverais justement inquiet, si je ne me disais qu'en présence d'une destinée sublime et tragique la simplicité du récit dépasse de beaucoup la rhétorique des mots et rend un plus sûr hommage à la mémoire que l'on veut louer.

Sur le marbre funéraire qui, dans notre église, recouvre l'urne, reliquaire du cœur de notre pontife, a été gravée une inscription qui résume sa vie et ses œuvres : elle se termine par ces trois mots, dont l'un nous redit sa foi, l'autre sa charité, le troisième son amour de la paix, cette paix pour laquelle il donna sa vie : *doctor, pastor, martyr.* Après quelques considérations nécessaires à l'intelligence du reste, ce sera tout le partage de mon discours.

Daigne Notre-Dame de Paris, si pieusement invoquée par Mgr Affre, au jour où il prit possession de son diocèse, bénir mes paroles et leur donner une efficacité qui prolonge l'apostolat de l'archevêque docteur, pasteur et martyr !

I

Origines et caractère de Mgr Affre

Lorsque, le 25 juin 1848, le bruit se répandit que l'archevêque, bravant un péril mortel, s'avançait en pacificateur vers les insurgés, lorsqu'on sut que, cruellement blessé, il supportait la souffrance avec une héroïque patience et se bornait à demander au ciel que son sang fût le dernier versé, lorsqu'on apprit enfin

que la mort avait consommé son martyre, beaucoup, joignant à l'admiration une sorte de surprise, s'écrièrent : Cet homme ne nous était pas connu !

Et maintenant que trois quarts de siècle ont passé, n'est-il pas vrai, mes frères, que la mort de Mgr Affre a comme éclipsé sa vie et que, par sa mort seule, il survit dans la mémoire de la plupart des hommes?

Injustice de l'opinion, injustice de l'histoire, qui s'explique pourtant.

L'avènement de Mgr Affre à un siège tel que celui de Paris avait pu paraître surprenant.

Mes frères, si, comme moi, vous aviez parcouru une grande partie de l'univers, peut-être sentiriez-vous plus profondément encore ce qu'est au sein de la catholicité l'archevêché de Paris. Bien au-dessous de Rome sans doute, dont la puissance, la dignité, l'éclat, naissent de la divine constitution de l'Eglise, de la primauté même que le Sauveur des hommes a conférée au prince des apôtres et à ses successeurs ! Mais, humainement, quelle n'est pas la grandeur du chef spirituel de l'Eglise de Paris? N'est-il pas au centre où, avec une incessante fécondité, germent les idées, utiles ou dangereuses, qui s'élancent à la conquête du monde? Ne voit-il pas, à leur source même, surgir des événements dont le contre-coup se répercutera jusqu'au bout de la France, souvent en toutes nations? N'est-il pas appelé à côtoyer chaque jour les hommes qui exercent la direction de la pensée, ou celle de la politique? Ne doit-il pas, à l'occasion, émettre des avis dont les conséquences seront graves pour la paix de l'Eglise et pour celle de l'Etat? En droit, sa puissance ne dépasse pas les étroites limites de son diocèse ; en fait, elle participe à la souveraineté morale de notre capitale. Grandes lumières ! Grandes responsabilités !

Et voilà pourquoi l'usage s'est établi de n'appeler à Paris que des hommes, — parlons le langage de la Sainte Ecriture, — déjà sur le chandelier, soit par le prestige de leur nom, soit par l'éclat des services rendus, soit par l'expérience acquise dans des postes élevés, où leur valeur s'est signalée.

Or, à première vue, aucun de ces titres exceptionnels ne semblait désigner l'archevêque que Grégoire XVI et Louis-Philippe avaient, en 1840, donné pour successeur à Mgr de Quélen.

La naissance? Assurément, Denis-Auguste Affre appartenait à une bonne famille du Rouergue et déjà proche de la noblesse. Qu'était-il cependant auprès des hauts personnages dont la Restauration avait peuplé l'épiscopat, d'un Quélen, d'un Talleyrand-Périgord, prédécesseur de Mgr de Quélen, d'un prince de Croy, archevêque de Rouen, d'un Latour-d'Auvergne-Lauraguais, évêque d'Arras, dont le nom avait été mis en balance avec le sien? L'attitude du Faubourg Saint-Germain à son égard et les plaisanteries faciles des douairières répondaient.

L'éloquence? Il en était dépourvu au point de n'oser que rarement, et seulement en présence des plus humbles auditoires, s'aventurer à prendre la parole. Les écrits? Il en avait composé d'excellents, mais de ceux qui n'intéressent guère la foule des lecteurs et ne portent pas leur auteur sur les ailes de la renommée.

Les postes antérieurs? Il en avait rempli d'importants, de second ordre cependant, et partout, à Issy, à Luçon, à Amiens, à Paris même, sa carrière avait été brusquement interrompue par des incidents qui pouvaient faire naître le doute sur son aptitude à gouverner. Timide et rude, disait-on ; dépourvu de la souplesse qui s'adapte aux circonstances et aux hommes.

Ces déficiences, mes frères, Mgr Affre les a proclamées lui-même avec la plus édifiante, la plus touchante modestie, dans son premier mandement.

Mais il s'est gardé de révéler les mérites solides et vrais qui lui avaient valu l'estime de ceux qui, dans l'Eglise et dans l'Etat, avaient la responsabilité des nominations épiscopales, et que la postérité ne saurait oublier.

Un savoir qui lui permettait de donner aux esprits d'utiles directions.

Un sens exact des besoins de l'époque et de la situation respective de l'Eglise et de l'Etat.

Un courage raisonné, un instinct d'autorité, qui lui procuraient la force d'agir et de commander.

Une noblesse d'âme enfin, un sentiment du devoir, un esprit surnaturel, qui le portaient au niveau des plus grands sacrifices, y compris, s'il le fallait, celui de la vie, *usque ad effusionem sanguinis*.

De telle sorte que la mort de Mgr Affre ne fut pas un héroïque accident, au terme d'une existence ordinaire, mais bien vraiment le mot et la somme même de sa vie. « *In fine hominis denudatio operum illius* ; à la mort de l'homme, dit la Sainte-Ecriture, ses œuvres se découvrent[1]. » Lorsque la roche fut brisée, le cristal qu'elle contenait se montra au grand jour et il brille encore à présent devant tous les yeux qui prennent la peine de regarder.

C'est ce que nous allons faire.

*
* *

Quelle période, mes frères, dans l'histoire de l'Eglise de France que celle qui s'écoule entre la naissance et la mort de Mgr Affre ! 1793, 1848, deux dates de sang !

1793 ! L'Eglise catholique, que dis-je, le christianisme lui-même semblaient frappés à mort dans notre pays ; les prêtres exilés, ou massacrés, noyés, jetés à la pourriture des pontons de la Charente, traqués comme des animaux féroces ; la déesse Raison installée sur l'autel de Notre-Dame ! Jamais, depuis Dioclétien, pareils édits de proscription n'avaient frappé les serviteurs du Christ.

Petit enfant, Denis Affre avait grandi au récit de ces criminelles horreurs ; ses parents lui avaient conté comment, pendant une nuit, un bon prêtre, l'abbé Thomar, caché dans le village de Saint-Rome, était venu secrètement lui conférer le sacrement de baptême. Puis on lui avait dit la persécution, à peine moins sanglante du Directoire, les déportations, les fusillades. Il atteignait ses neuf ans lorsque le Concordat, conclu par Bo-

1. Eccl. XI, 29.

naparte, rendit enfin la paix à l'Eglise et aux consciences.

De tels souvenirs, l'esprit grave, réfléchi, profondément religieux du jeune Denis devait rester à tout jamais marqué. Lorsqu'en 1830, vicaire général d'Amiens, il verra la chute de Charles X et les triomphes de l'impiété, sa première pensée sera que l'ère des persécutions se rouvrait et que les prêtres allaient être réduits, une fois encore, à se cacher ou à s'exiler. Il revêtira des habits laïques et apprendra l'anglais pour passer en Angleterre.

Et cependant, bravement, noblement, il avait voulu donner son nom à la sainte milice, entrer dans les rangs de ce clergé privé d'honneurs et de ressources, suspect aux savants et aux grands, hélas! même aux petits, sinon dans les campagnes, du moins dans les villes, et qui, d'un jour à l'autre, pouvait courir le risque de la vie! Cela, mes frères, il l'avait voulu, à quatorze ans, et si fermement voulu que, de son petit collège, son compatriote l'illustre Frayssinous, d'accord avec le Sulpicien Boyer, oncle de Denis, l'avait, sans qu'il eût fini ses classes, conduit tout droit à Paris, à Saint-Sulpice, sur qui rayonnait l'originale et vénérable figure de son second fondateur, M. Emery.

Celui-ci avait accueilli l'enfant intelligent, mais tout petit et très gauche, par une plaisanterie : « Vous auriez dû amener votre nourrice ; mais puisque vous avez une grosse tête, nous vous garderons, et nous ferons quelque chose de vous ».

M. Emery devait mourir en 1811, sept ans avant que son disciple eût reçu l'onction sacerdotale ; cependant, il avait contribué à faire de lui, sinon encore quelque chose, du moins quelqu'un. Qui ne reconnaîtrait, soit dans les écrits apologétiques de Mgr Affre, soit dans sa politique religieuse, l'influence de celui qui, aux négations et aux railleries de ses contemporains, avait opposé les pensées chrétiennes de Bacon, de Descartes et de Leibnitz, et qui, en face des exigences révolutionnaires, ou des tentatives usurpatrices de Napoléon, avait su tracer au clergé une ligne de conduite, associant au

respect des principes la sagesse pratique indispensable en des temps aussi troublés?

II

Docteur

Réconciliation de la raison et de la foi, réconciliation de l'Eglise et de la société nouvelle, tels étaient bien les deux essentiels problèmes qui se posaient au moment où le jeune Denis Affre accomplissait son temps de séminaire.

La philosophie du 18e siècle avait poursuivi son œuvre. Un nuage épais cachait aux yeux de beaucoup la divinité du Christ. La doctrine chrétienne était considérée comme une doctrine tout humaine, soumise comme les autres au jugement de la raison, seule souveraine.

Et d'autre part, sous l'influence toujours vivante du *Contrat social*, la société civile prétendait s'organiser sans Dieu, hors de l'Eglise, laïquement, comme on dirait aujourd'hui. Le pouvoir civil se considérait comme le maître unique et prétendait se soumettre toutes les institutions qui, jadis, avaient été du ressort de l'Eglise, le mariage et les autres.

Ainsi, le combat se livrait d'abord dans le domaine des idées. Or, quels défenseurs l'Eglise pouvait-elle mettre en ligne? La Révolution l'avait appauvrie d'hommes et avait ruiné toutes ces institutions savantes qui, sous l'ancien régime, avait entretenu la vie intellectuelle du clergé. Elle avait bien son enseignement à elle, mais il ne sortait pas du temple et des séminaires où se formaient les jeunes lévites. Le monde avait son enseignement à lui, sous la haute direction de l'Université d'Etat, telle que l'avait conçue le génie centralisateur de Napoléon.

Trois tâches donc s'imposaient à qui voulait soutenir la lutte : restaurer le règne de la foi en face du ra-

tionalisme incrédule ; rétablir des idées plus justes sur les rapports de l'Eglise et de la société civile ; enfin préparer pour l'Eglise de nouveaux défenseurs grâce à la création d'institutions destinées à les bien armer.

Denis Affre était capable de concevoir un tel dessein.

Enfant, il avait souffert de la faiblesse des études au collège de Sainte-Affrique. De bonne heure, il s'était senti porté vers ces travaux de l'esprit où se trouvent à la fois tant de joies et tant d'angoisses. L'amour de l'étude, l'amour de la sagesse avaient décidé de sa vocation. Volontiers, il eût répété le mot de la Sainte Ecriture : « J'ai été épris de cette sagesse et j'ai demandé à l'avoir pour épouse (Sap. VIII, 2) ».

Au grand séminaire, il avait senti naître en lui le goût de la science sacrée et le besoin instinctif de la défendre.

Jeune professeur, il s'était livré à des « orgies » de travail, au point de compromettre gravement sa santé. Quel exemple pour les séminaristes ses élèves !

Il s'était d'abord attaqué au problème des relations de l'Eglise et de l'Etat et il l'avait envisagé tel que l'avaient posé les lois révolutionnaires, puis le Concordat lui-même.

C'est-à-dire qu'il s'était posé la question même de la tolérance religieuse, de la liberté de conscience et des cultes dans la société moderne négatrice de toute religion d'Etat. Ce sujet, il le travaillera toute sa vie sans jamais l'achever. En 1847, il mettait la dernière main à son œuvre qu'il eût intitulée : *Traité de l'indépendance de l'Eglise, de la tolérance civile et religieuse et des rapports de l'Eglise et de l'Etat.* Dans ces pages, se trouve le fil conducteur de sa pensée et de sa conduite pratique à l'égard du pouvoir.

Autour du même objet, tournent plusieurs de ses autres écrits. D'abord, l'*Essai critique et historique sur l'origine, le progrès et la décadence de la suprématie temporelle des papes ;* puis les deux traités, dont le second surtout est célèbre : *De la propriété des biens ecclésiastiques,* et *De l'administration temporelle des pa-*

roisses, écrits au lendemain de la grande spoliation de l'Eglise, et de l'organisation des *fabriques*.

A travers tous ces écrits, quelles idées dominantes est-il possible de relever?

D'abord et avant tout, une grande fermeté à défendre les droits de l'Eglise contre les usurpateurs de ses biens et de son autorité. Mais aussi une conviction profonde que, pour éviter les conflits en ces temps nouveaux, l'ordre spirituel et l'ordre temporel doivent être plus nettement séparés qu'autrefois. L'Eglise, il la veut indépendante, mais il entend qu'elle ne touche pas à la politique; le clergé doit s'occuper uniquement du bien des âmes. S'il s'agit du Pape, avec une âpreté d'inspiration très gallicane, il réduit au minimum son pouvoir même indirect sur le temporel. Et cela au moment où Joseph de Maistre et Félicité de La Mennais venaient de revendiquer la pleine et entière suprématie du pontife romain.

L'abbé Affre était l'homme de l'ancien clergé pour lequel il professait la plus vive admiration et auquel, malgré sa propre jeunesse, il semblait appartenir. Dès le début de son enseignement, il se heurta aux courants nouveaux qui entraînaient la plupart des ecclésiastiques de la jeune génération; d'où les conflits qui marquèrent ses années de professorat et l'obligèrent à abandonner cette carrière. Assurément, les tendances du maître n'étaient pas toujours conformes à la bonne direction. N'oublions pas cependant à sa décharge qu'elles prédominaient alors dans toute l'Europe, en Bavière, en Autriche, en Espagne, et que, dans leur assemblée de 1826, les évêques d'Irlande proclamaient à l'égard de la suprématie du pape dans l'ordre temporel exactement les mêmes idées que celles auxquelles l'abbé Affre s'était arrêté.

Ce ne fut que plus tard, et surtout quand il fut devenu archevêque de Paris, que Mgr Affre aborda la question plus fondamentale encore des rapports de la raison et de la révélation. Il en fit la matière de plusieurs de ses lettres pastorales et du grand ouvrage qu'il publia en 1847 : *Introduction philosophique à l'étude du christia-*

nisme, ouvrage répandu à plusieurs milliers d'exemplaires en France, en Italie, en Angleterre, en Allemagne.

Au lendemain de la grande Révolution, quelle idée devait se présenter la première aux apologistes du christianisme? N'était-ce point de montrer à l'aide des faits combien la raison de l'homme livrée à elle-même était insuffisante à le retenir contre ses passions et à sauver la société d'une redoutable anarchie? Telle était bien la thèse que devait soutenir l'archevêque de Paris. Au lieu de s'enfermer dans la spéculation pure, comme un Descartes, il prend pour point de départ les lois de la morale et il les montre successivement violées par ceux qui prétendent n'avoir d'autre guide que leur raison. Puis à ces aberrations il oppose les bienfaits du christianisme. A la manière d'Ozanam, il s'efforce d'appuyer la foi sur la charité, car la morale et la charité chrétienne supposent le dogme chrétien et y sont liées de la manière la plus étroite. Là, est le nœud de toute son argumentation.

Telle fut, mes frères, la part personnelle du *docteur* dans l'œuvre de défense du christianisme et de l'Eglise. Elle est belle.

***

Pourtant, que peut un homme seul, si intelligent et si actif qu'on le suppose? Mgr Affre voulait un clergé instruit. Nul archevêque n'attacha plus d'importance au savoir lorsqu'il s'agissait de promouvoir des ecclésiastiques à de plus hauts postes. D'ailleurs, à ses yeux, le labeur était un signe de vertu.

Il travailla énergiquement à rétablir les conférences ecclésiastiques, un peu tombées en désuétude. Pour diriger les efforts de son clergé, lui-même écrivit deux instructions pastorales pleines des plus justes vues, l'une sur les études et l'autre sur la composition des livres.

Mais sa pensée le reportait vers l'ancienne Sorbonne. Il voulait doter l'Eglise d'un grand centre d'études supérieures. Sans doute, il portait intérêt à la Fa-

culté de théologie annexée à la Sorbonne nouvelle et il en donna de nombreuses preuves. Cette Faculté, néanmoins, qui ne s'adressait guère aux jeunes ecclésiastiques, ne lui paraissait point correspondre au but qu'il se proposait. Ce qu'il voulait, c'était une école tout ecclésiastique où des jeunes gens d'élite se formeraient tout ensemble aux études sacrées et aux belles-lettres, pour devenir ensuite des théologiens, des écrivains, des savants, des prédicateurs. Telle fut l'idée qui présida à la création de l'Ecole ecclésiastique des Carmes, ouverte en 1845, sous l'intelligente direction de l'abbé Cruice, le futur évêque de Marseille et l'historien de Mgr Affre. Redoutant pour ces hommes d'études le péril de sécheresse et d'orgueil auquel ils sont souvent exposés, voulant qu'ils fussent avant tout des prêtres, il leur avait adjoint des prêtres auxiliaires, sortes de missionnaires diocésains, appelés à faire du ministère dans les paroisses. A ce ministère, tous devaient participer, au moins le dimanche. Selon le dessein de Mgr Affre, l'Ecole des Carmes était appelée à recevoir des prêtres de toute la France. Faute d'hommes et faute d'argent, elle ne prit pas tous les accroissements que l'archevêque avait rêvés pour elle; ses débuts néanmoins furent fort beaux; parmi ses premiers élèves, nous relevons les noms des futurs cardinaux Foulon et Lavigerie.

La maison des Carmes était le lieu d'élection de l'archevêque de Paris; il y venait souvent passer sa récréation; il causait familièrement avec les élèves, s'amusait à dresser les plans de leurs devoirs et leur demandait ensuite ce que le professeur en avait pensé. On lui disait qu'il serait le premier en dissertation française; cela lui faisait plaisir: « Et pourtant, ajoutait-il, je n'ai pas fait ma rhétorique ».

L'institution a prospéré. Trente ans plus tard, après le vote de la loi sur la liberté de l'enseignement supérieur, elle se fondait avec l'Institut catholique de Paris. Aujourd'hui, ce n'est pas seulement de France, c'est du monde entier que l'on vient dans le vieux couvent des Carmes et, par le renouveau scientifique du

clergé, on peut voir de quel succès a été couronnée l'entreprise de Mgr Affre.

La science du docteur n'a pas son but en elle-même ; elle a pour terme suprême le salut des âmes et c'est par là qu'elle rejoint la tâche du pasteur.

III

Pasteur

Dans cette société déchristianisée par en haut, et que les doctrines révolutionnaires menaçaient par en bas, que d'obstacles à l'action de l'Eglise !

N'était-elle pas d'ailleurs presque aussi dénuée de pasteurs que de docteurs? Combien d'années s'étaient passées sans ordinations ! Dans le clergé paroissial, que d'éléments divers ! Des survivants et des revenants du temps de la révolution, des prêtres habitués à une indépendance presque absolue, de jeunes recrues, travaillées par les idées nouvelles et peu nombreuses.

Au chef de tout diocèse, trois tâches, dans cet ordre aussi, s'imposaient : refaire un clergé, agir sur les fidèles, traiter avec les pouvoirs publics.

De bonne heure, l'abbé Affre se trouva en face de telles obligations. Comment cet homme d'étude était-il devenu un pasteur d'âmes? Un journal fondé par lui, *La France chrétienne*, l'avait mis en lumière, et notamment la polémique qu'il avait soutenue au sujet de l'inamovibilité des curés et des desservants. Son oncle, M. Boyer, et son compatriote Mgr Frayssinous, veillaient d'ailleurs sur ses destinées. En 1822, le diocèse de Luçon venait d'être restauré ; il s'agissait de l'organiser. Mgr Affre y fut envoyé comme vicaire général. Plein de vénération pour la foi vendéenne, il prit contact avec les âmes ; il s'efforça de persuader les dissidents de la « Petite Eglise » de se soumettre au Concordat. Tout allait bien lorsque l'évêque qui le chargeait de rédiger ses mandements voulut l'obliger à en écrire un en vue des élections de 1823 pour soutenir

les candidats du gouvernement. Le vicaire général s'y refusa, affirmant que l'Eglise se devait à tous et n'avait pas à se prononcer entre les partis; il alla même jusqu'à prêcher contre l'idée de son évêque. Au bout de vingt mois, il se retirait.

A l'autre bout de la France, un diocèse, celui d'Amiens, était à réformer; le désordre était à peu près général dans le clergé. Un vieil évêque d'ancien régime, M. de Chabons, se montrait très indulgent. L'abbé Affre lui fut donné comme vicaire général; il se mit à l'œuvre vigoureusement et multiplia les fondations utiles. Mais, incapable de supporter le mal dès qu'il le voyait, il ne tarda pas à entrer en conflit avec quantité d'ecclésiastiques. Le pauvre évêque n'en pouvait mais. Cette fois encore, ce fut la séparation.

Mêmes efforts et même aventure à Paris où Mgr de Quelen, séduit par son intelligence, l'avait, en 1835, appelé à siéger au Conseil, avec le titre de vicaire général. Le clergé d'alors, qui comptait beaucoup d'hommes distingués, avait quelque peu perdu l'habitude de l'obéissance; il était divisé politiquement et doctrinalement; il comprenait des gallicans et des ultramontains, des partisans et des adversaires de La Mennais et de Lacordaire. On avait voulu au Conseil un homme à poigne: on l'avait trouvé. Mais bientôt, les archidiacres estimèrent leur collègue bien imprudent et l'archevêque, si affable et si doux, le jugea bien rude. M. Affre ne vint plus au Conseil.

Aussi, lorsqu'en 1840, M. Affre, désigné depuis peu pour devenir le coadjuteur du vieil évêque de Strasbourg, Mgr le Pappe de Trevern, fut nommé par le Chapitre de Notre-Dame premier vicaire capitulaire, puis appelé à la succession du vénérable Mgr de Quelen, on y vit une sorte de miracle, d'autant que le roi lui-même avait déjà fait à Amiens l'épreuve de la fermeté du nouvel archevêque. Disons à l'honneur du clergé de Paris que sa soumission fut immédiate.

Ramener l'unité dans ses rangs, apaiser ses divisions, le recruter et le former avec tout le soin possible, telle fut la première des préoccupations de l'archevêque et

des sages administrateurs dont il composa son conseil. Sur les qualités exceptionnelles que doit posséder le clergé d'une capitale telle que Paris, Mgr Affre s'est expliqué dans un mémoire de la plus haute portée, adressé au roi lui-même en 1846. De là, l'extrême attention qu'il apportait au gouvernement de son petit séminaire. De quel éclat brillait celui-ci lorsque Mgr Affre prit possession du siège de Paris! N'avait-il pas à sa tête le prêtre ingénieux, actif, lettré, éloquent, brillant, qui devait être, quelques années plus tard, l'illustre évêque d'Orléans, Mgr Dupanloup? Et cependant, l'archevêque n'approuvait pas toutes les idées du grand éducateur. Il estimait trop grande la part donnée par lui à l'émulation, aux éloges, aux représentations d'apparat; il voulait que l'éducation de petits séminaristes se rapprochât davantage de l'idéal simple et austère du grand séminaire; il n'admettait pas qu'on laissât se développer chez l'enfant des tendances qu'il faudrait combattre plus tard. Au bout de quelques années, l'abbé Dupanloup céda la place à l'abbé Millault.

Nul parmi les anciens du clergé de Paris n'a oublié les efforts et les sacrifices vraiment prodigieux par lesquels Mgr Affre parvint à doter son diocèse d'un second petit séminaire, celui de Notre-Dame des Champs, où une élite de jeunes gens du monde se mêlait aux rangs de ceux qui aspiraient au sacerdoce. Pour qu'il pût l'ouvrir, il ne fallut pas moins que la révolution de février.

Comment vous exposer, mes frères, en peu de mots, tout ce que le zèle inspira à l'archevêque de Paris pour garder à Dieu ses fidèles et pour en amener à Lui de nouveaux? Vous dirai-je l'action personnelle qu'il exerça dans ses visites pastorales, l'extrême bonté dont il fit preuve à l'égard des humbles, les innombrables traits de sa charité? C'était surtout dans les paroisses de la banlieue de Paris, alors habitées par de véritables paysans, que Mgr Affre se sentait à l'aise. Ne le vit-on pas un jour donner lui-même le sacrement de baptême à un petit enfant que de pauvres gens avaient

amené à l'église au moment où l'archevêque y entrait pour confirmer?

Quelles difficultés ne lui fallut-il pas vaincre, en raison des formalités administratives d'alors, pour doter Paris de nouveaux centres de culte!

Les œuvres, à cette époque, étaient bien loin d'avoir pris le développement qu'elles ont atteint de nos jours. Ni le gouvernement, ni l'esprit public ne les favorisaient. Sur ce terrain pourtant, quels collaborateurs merveilleux la Providence avait accordés au chef du diocèse!

Lacordaire remontait avec l'habit de dominicain dans la chaire de Notre-Dame et y donnait l'admirable série de ses conférences, de 1843 à 1848. Les conférences de saint Vincent de Paul prenaient leur essor avec Frédéric Ozanam, l'éloquent professeur de qui les leçons en Sorbonne soulevaient et rendaient la foi populaire parmi les jeunes gens.

Puis c'était l'œuvre de Saint-François-Xavier pour l'éducation morale et religieuse des ouvriers et leur union dans la fraternité chrétienne, l'ordre et le travail; elle comptait plus de quinze mille adhérents.

Enfin, se déroulaient les luttes magnifiques pour la conquête de la liberté d'enseignement, soutenues par des champions tels que Montalembert, Mgr Parisis et Louis Veuillot. Tous alors marchaient la main dans la main; l'archevêque secondait leurs efforts, blâmant les attaques trop vives contre l'Université, mais poursuivant, même avec les ministres, une discussion vive et serrée. Le triomphe ne devait venir qu'après la chute du roi.

Et nous touchons ici, mes frères, à la partie la plus difficile et la plus délicate de l'épiscopat de Mgr Affre, je veux dire ses rapports avec le gouvernement de Louis-Philippe. Déjà, je vous l'ai fait remarquer, Mgr Affre était résolu à n'engager que des combats dont les âmes pouvaient être le prix. Son principe était de se tenir au-dessus des partis, de rester sur le terrain des lois ecclésiastiques et civiles, de ne pas manifester d'exigences impossibles à réaliser dans le présent et de pratiquer

parfois le « *non potestis portare modo* ; il y a des choses que vous ne pouvez encore porter », de Notre-Seigneur Jésus-Christ.

Mais, sur les principes essentiels, il se montrait plus que ferme, inflexible. Il pensait et il déclarait que les évêques qui se transforment en serviteurs ne sont plus une autorité. Or, le roi Louis-Philippe avait hérité de toutes les prétentions de nos anciens monarques, sans les compenser par l'esprit religieux d'autrefois. Dès qu'il vit que Mgr Affre était capable de résister, il se repentit de lui avoir donné la mitre. « Qu'ai-je fait, disait-il, où ai-je été prendre ce M. Affre? C'est une pierre brute des montagnes ; je la briserais, si je n'en craignais les éclats ». Ces paroles furent rapportées à l'archevêque : « Une pierre, répliqua-t-il, j'y consens, mais une pierre brute, ce n'est pas exact ». L'archevêque était un roc quand il s'agissait de défendre les droits imprescriptibles de l'Eglise ; sauf en ce cas, il se montrait toujours l'homme de la conciliation.

La situation de l'Eglise de France, après 1830, dans ses rapports avec le nouveau gouvernement, ne ressemblait-elle pas, par certains côtés, à celle que nous avons connue nous-mêmes lors de l'établissement de la République? Il y avait déjà une question du ralliement. La grande majorité du clergé restait attachée au régime renversé et regardait Louis-Philippe comme un usurpateur. Avec lui, beaucoup d'évêques, à commencer par Mgr de Quelen, ne voulaient entretenir nuls rapports. Le pape Grégoire XVI, comme plus tard le pape Léon XIII, les exhortait à se rallier. Telle était la voie où était entré Mgr Affre. Dans toutes les circonstances, renouvellement de l'année, fête de Sa Majesté, deuils ou joies de la famille royale, l'archevêque rendait visite au souverain. Tout alla bien d'abord ; Louis-Philippe, de son côté, comblait d'attentions le chef du diocèse de Paris et, parlant de lui, il affectait de dire : *mon archevêque*.

Mais, dès que celui-ci osa aborder avec le roi les matières sérieuses, ou lui exposer les plus justes revendications, tout changea. Ce furent d'abord des plaisante-

ries, dont quelques-unes sont demeurées célèbres, comme ces discussions sur le nombre de cierges à placer sur l'autel, le *Dominus vobiscum* ou le *Pax vobis*, par lesquelles, au grand mécontentement de l'archevêque, le roi s'efforçait de détourner la conversation. Bientôt, les tracasseries et même les colères se substituèrent aux plaisanteries anodines. A partir de 1842, ce fut la brouille. Par un étrange aveuglement, le roi et son gouvernement s'opposaient de toutes leurs forces au réveil religieux où ils ne voyaient que des empiètements du clergé. Louis-Philippe prétendait obtenir de l'archevêque qu'il empêchât le P. Lacordaire de montrer à Notre-Dame l'habit blanc de St Dominique; il voulait l'obliger à dissoudre lui-même l'œuvre de Saint-François-Xavier; il lui intentait de furieuses querelles parce qu'il s'était permis de réunir quelques évêques dans sa maison de campagne de St-Germain : un concile! disait Sa Majesté.

Un jour de 1847, le roi alla jusqu'à saisir violemment l'archevêque par le bras en lui disant d'une voix très haute : « Monsieur l'archevêque, prenez garde, on brisera votre mitre sur votre tête ». L'archevêque salua et sortit.

Quelques mois plus tard, la couronne du roi se brisait sur sa tête et le clergé, Mgr Affre en tête, bénissait solennellement les arbres de la liberté.

Le réveil devait être cruel. Cinq mois après l'établissement de la République, l'archevêque allait conquérir le beau nom de martyr.

IV

Martyr[1]

Martyr! Avons-nous le droit d'employer ce mot? Ma question vous étonne sans doute. Si Mgr Affre ne fut point martyr, qui le sera?

1. Il va sans dire que je ne prétends pas que *toutes* les conditions qui constituent le martyre au sens canonique de ce mot et rendent celui qui l'a subi digne de notre culte, se rencontrent dans le cas de Mgr Affre; c'est à l'Eglise d'en juger suivant les formes établies par l'autorité suprême.

A proprement parler, le martyr est celui qui meurt pour rendre témoignage à sa foi, à tout le moins qui reçoit la mort en haine de cette foi. Or, tel n'est pas le cas de Mgr Affre ; non seulement, il n'a pas été mis en demeure de renier sa foi, mais il n'a pas été frappé en haine de la foi.

Et cependant, mes frères, ce titre, de tous le plus noble, peut légitimement lui être appliqué. La doctrine même de saint Thomas nous permet de l'affirmer : celui-là, nous dit-il, est martyr qui meurt en rendant héroïquement témoignage à sa foi, par amour pour Jésus-Christ, quelle que soit la bonne œuvre par laquelle il professe, il prouve sa foi et pour laquelle il donne sa vie. Ainsi St Jean-Baptiste a droit au nom de martyr, parce qu'il a accepté la mort plutôt que d'autoriser l'adultère, et l'Eglise le célèbre comme tel en la fête de sa Décollation. Au 12e siècle, Alexandre III n'a pas refusé ce titre à saint Thomas Becket, assassiné par quelques chevaliers pour avoir énergiquement défendu les droits de l'Eglise contre le roi d'Angleterre, Henri II. Dans les temps modernes, Benoît XIII n'a-t-il pas canonisé en saint Jean Népoumcène le martyr du secret de la confession?

Or, il n'est pas de meilleure action, parce qu'il n'en est pas qui prouve une plus grande charité, et il n'en est pas qui rende de meilleur témoignage à la foi que de donner sa vie pour son troupeau quand on est le pasteur des âmes. S'offrir par un sacrifice volontaire, n'est-ce pas imiter du plus près qu'il est possible le Divin Rédempteur, Celui qui a donné sa vie pour le salut de tous et que l'Eglise adore comme le « roi des martyrs, *regem martyrum Dominum venite adoremus* » ? Non, la France ne s'est pas trompée quand, tout entière, elle a répété le mot de Montalembert : « Dieu lui-même a posé la couronne du martyre sur le front de Mgr Affre ». Témoin de la foi, parce que martyr de la charité.

Comment, mes frères, un peuple, habituellement doux et policé, a-t-il pu se laisser conduire jusqu'au drame sanglant du 25 juin 1848? Comment Paris a-t-il

mérité de s'entendre appliquer, ce jour-là et plus tard encore, au mois de mai 1871, le cri douloureux de Notre Seigneur Jésus-Christ : « *Jérusalem, Jerusalem, quae occidis prophetas et lapidas eos qui ad te missi sunt ;* Paris, Paris, qui tues les prophètes et qui lapides ceux qui te sont envoyés ! »

Un double travail s'était opéré pendant les huit années de l'épiscopat de Mgr Affre. D'une part, un incontestable progrès de l'esprit religieux, au moins dans les hautes classes de la société, manifesté et provoqué par des hommes tels que Lacordaire, Ozanam, Montalembert, Veuillot, et les œuvres auxquelles leurs noms demeurent attachés.

D'autre part, un non moins incontestable progrès de l'esprit révolutionnaire dans la classe ouvrière qui s'était peu à peu formée et multipliée, en raison même des progrès de la grande industrie. Toutes les formes du socialisme lui avaient été prêchées, exploitant une ignorance trop générale, l'envie naturelle à l'homme qui souffre, et, il faut bien le reconnaître, une réelle misère, rendue plus douloureuse et plus insupportable par le spectacle que donnait bien souvent la classe supérieure, avide de richesse, de luxe, de jouissance, animée du conservatisme le plus étroit et dépourvue de générosité.

Tous les éléments étaient prêts pour qu'à la première occasion une coalition formidable se formât contre l'ordre social.

Toutes ces fautes, tous ces maux, et les causes de ces maux, Mgr Affre n'avait cessé de les dénoncer, les ramenant, avec une admirable clairvoyance, à ces trois chefs principaux : le désordre des idées ; l'égoïsme des hommes ; le mépris de l'expérience, de cette expérience qui aurait dû être le fruit des révolutions antérieures.

Les leçons du pontife, le Roi et ses ministres les avaient dédaignées. La plupart des hommes de ce temps avaient cru pouvoir se passer de Dieu dans le gouvernement de la société humaine. Sur leurs lèvres sceptiques errait la parole impie contre laquelle le Sage nous a mis en garde : « *Peccavi et quid mihi accidit triste ?*

J'ai péché et quel mal en est-il résulté pour moi? »[1].

Aucun, d'abord. Suivant sa coutume, Dieu s'était montré patient. Mais l'heure était venue où, sifflant du fond de l'horizon[2] il allait faire entendre sa réponse à l'insolente question, la réponse qui fait trembler: « *Judicabo eum peste et sanguine*: Je les châtierai par la peste et par le sang. »[3].

Le sang allait couler à flots

Retracerai-je devant vos yeux l'effrayant tableau de cette guerre civile des derniers jours du mois de juin 1848, l'une des plus terribles par lesquelles une nation ait jamais déchiré ses propres entrailles?

Guerre d'autant plus étrange et d'autant plus redoutable qu'elle n'eut point de chefs officiels et reconnus.

On accusa l'étranger, les bonapartistes, les légitimistes, de l'avoir fomentée; on y chercha un complot démagogique savamment ourdi.

L'enquête prouva que rien de tout cela n'était vrai.

Explosion violente de convoitises surexcitées et non satisfaites, de misères, aussi, réduites au désespoir, voilà ce que fut cette révolution.

Comme dans toutes les révolutions, au début toutes les promesses avaient engendré toutes les espérances; rien ne s'était réalisé et maintenant on touchait à la désillusion suprême. On avait proclamé le droit au travail et ouvert les ateliers nationaux: travail dérisoire, salaire dérisoire! Ce salaire permettait cependant de ne pas mourir de faim.

L'Assemblée nationale, effrayée de l'état de surexcitation provoqué dans ces ateliers par les plus violentes prédications, chercha comment y porter remède et la Commission exécutrice ne vit d'autre moyen que de disperser ces ouvriers dans des chantiers ouverts en province, ou de les envoyer en Algérie, ou encore de sommer tous ceux de 18 à 25 ans de s'engager dans l'armée.

Le 21 juin, on annonça que l'ordre donné serait rigoureusement exécuté.

Dès le lendemain s'organisa l'émeute formidable dans

1. Eccli, V, 4.
2. Isaïe, V, 26.
Ezech, XXXVIII, 22.

tous les quartiers à la fois ; ouvriers, gardes nationaux préparent, pour les deux jours suivants, cette marche concentrique de tous les faubourgs du sud, du nord, de l'est vers l'Hôtel de ville où l'on devait installer le gouvernement provisoire et de là marcher sur le Palais-Bourbon. L'effroyable pression s'exerce ; les barricades se dressent ; les meurtres se succèdent ; les pouvoirs publics se tiennent en permanence, la société est en suspens.

Le 23 juin, au matin, l'archevêque se rend à Saint-Etienne du Mont pour y donner la confirmation. On se bat autour du Panthéon. Mgr Affre se réfugie chez un de ses compatriotes, économe du lycée Henri IV ; une balle s'enfonce dans la paroi à côté de lui ; le lendemain, à la chapelle, il rencontre l'aumônier, M. Darboy, le futur Mgr Darboy, destiné à une mort plus horrible encore que la sienne. O Paris, Paris qui tues les prophètes !

Le 24, le Panthéon dégagé, il parvint à rentrer dans sa demeure de l'Ile Saint-Louis ; il prolongea sa prière fort avant dans la nuit ; on remarqua que la lampe placée près de son prie-Dieu ne contenait plus, au matin, une goutte d'huile.

Que s'était-il passé dans son âme ?

Je vous l'ai dit, Mgr Affre avait toujours gardé le souvenir des tragédies de la Révolution et par conséquent envisagé comme possible l'heure où il lui faudrait mourir pour sa foi.

Au moment même de sa nomination à Paris, un de ses amis qui lui conseillait de rester fidèle au siège de Strasbourg, lui représentant le sac de l'archevêché, les émeutes si fréquentes dans la capitale, avait fini par lui dire : « Vous voulez donc vous faire tuer dans une rue de Paris ? — Pourquoi pas ? avait répondu le prélat. Si Dieu le veut, j'y consens. »

L'éventualité prévue se manifestait imminente.

Le spectacle de l'atroce combat avait fait germer chez l'archevêque l'idée de se présenter entre les belligérants comme un médiateur de paix. Ses fils n'étaient-ils pas des deux côtés de la barricade ? Les torts, à ses

yeux, ne se partageaient-ils pas? Les insurgés ne lui inspiraient-ils pas la plus vive pitié? Peut-être, après tout, l'écouterait-on? N'avait-on pas vu, dans les rues de Paris, au lendemain de la révolution de février, le crucifix porté en triomphe? Si une autorité avait chance d'être écoutée, n'était-ce pas la sienne?

Cette résolution héroïque, quel sentiment pouvait le déterminer à la prendre?

Un sentiment humain? Une bravoure innée qui le poussait au devant du danger? Non. J'ai parlé de son courage *raisonné*; mais le premier mouvement chez lui était la timidité.

L'amour de la gloire? Nul homme n'était plus modeste, ni moins porté à se mettre en avant.

Le sentiment du devoir? Mais ce n'était pas, à strictement parler, le devoir. Toutes les autorités civiles et militaires s'accordaient pour le représenter à l'archevêque.

Il s'agissait donc de quelque chose de plus que le devoir. Et de quoi? Le docteur Cayol, le médecin et l'ami de Mgr Affre, n'a pas craint de l'affirmer par écrit: tout dans le dessein et dans l'exécution du dessein du pontife lui parut revêtu d'un caractère vraiment surnaturel.

Ce qui s'était fait jour dans l'âme de l'archevêque, c'était plus que la pensée de tenter une médiation, c'était celle d'offrir sa propre vie, de devenir la victime pacifique qui expie et qui réconcilie, en un mot de réaliser en sa personne la maxime de l'évangile: « Le bon pasteur donne sa vie pour son troupeau ». Acte héroïque de charité!

Dès lors, rien ne fut plus capable de l'arrêter; et, au témoignage de ceux qui le virent, il devint comme un autre homme.

N'attendez pas de moi le récit tant de fois tracé de ces heures tragiques et splendides: l'entrevue de l'archevêque avec les chefs de la jeunesse catholique, Ozanam, Bailly, Cornudet; les adieux à son frère, le représentant du peuple, et à ses parents; les démarches près du gouvernement; la proclamation obtenue du général

Cavaignac ; la marche à travers les rues de Paris, au milieu des supplications, des acclamations de ce peuple qui devine le but où il tend ; l'arrivée sur la place de la Bastille, centre de la résistance suprême, puis devant la barricade du Faubourg-Saint-Antoine ; les pourparlers, les injures mêlées aux marques d'admiration et de sympathie ; la rencontre avec les insurgés, derrière la barricade ; les intentions et les promesses du général Cavaignac proclamées par l'archevêque ; la panique causée par un roulement de tambour et par la reprise inopinée du feu ; la balle tirée d'en haut, la mortelle blessure qui atteint les reins et la colonne vertébrale ; l'archevêque transporté au presbytère des Quinze-Vingts ; son courage dans la souffrance, ses admirables paroles qui, toutes, se résument en une seule : « Que mon sang soit le dernier versé ! », son intrépidité devant la mort, sa piété, son humilité : « On me donnera peut-être après ma mort des éloges que j'ai peu mérités »[1].

Mais aussi le résultat obtenu ; les négociations reprises au cours de la nuit du 25 au 26 ; la soumission dans la matinée du 26 ; la joie de l'Assemblée nationale, apprenant la victoire de l'ordre.

A l'heure où l'Assemblée se réjouissait de la pacification de la cité, l'archevêque de Paris rentrait dans son palais pour y mourir. Cortège triomphal que celui qui accompagnait ce corps moribond porté sur une civière, mal abrité par un peu de toile contre les rayons brûlants du soleil, cortège de prêtres, de soldats, d'hommes du peuple, tous également émus, et l'archevêque répétant, sous cent formes diverses, l'unique pensée, l'unique espoir : « Que mon sang soit le dernier versé ! »

Le 27 juin, à 4 heures du matin, Mgr Affre rendait le dernier soupir et, sur son corps, les vicaires généraux et les prêtres présents juraient de s'inspirer de

1. On a parfois cru pouvoir soutenir que la balle qui a frappé à mort Mgr Affre avait été tirée par quelque soldat des troupes gouvernementales. C'est invraisemblable : 1° la balle a été tirée de haut en bas, c'est-à-dire d'une fenêtre ; 2° au moment où il a été atteint, Mgr Affre était protégé contre le feu des soldats gouvernementaux par la barricade même.

son exemple et de donner pour le salut des âmes, jusqu'à leur vie, s'il le fallait.

Et maintenant, ô mon Dieu, puis-je me tourner vers vous et vous demander humblement pourquoi vous avez permis cette mort?

N'était-ce point assez qu'il eût été le docteur, le pasteur, qu'il eût offert sa vie? Pourquoi son sang a-t-il coulé?

Ah! mes frères, pensez à l'opinion que, dans cette société, beaucoup, la plupart, se faisaient encore du prêtre et de la religion dont le prêtre est le ministre. Entendez cette masse répétant aveuglement que le prêtre, que la religion de Jésus-Christ sont les ennemis du progrès, de la science, de la société dans sa marche en avant.

Pour convaincre ces hommes, il fallait autre chose que les livres du docteur, autre chose que les actes ordinaires du pasteur, autre chose même qu'une sublime démarche couronnée de succès.

Il fallait le sang réellement versé; il fallait le martyre, parce que le martyre est le plus grand maître de persuasion. Il ne frappe pas seulement l'esprit; il fait tressaillir le cœur; il saisit l'imagination, il parle à tout l'être humain et il le jette à genoux.

Le peuple parisien, le peuple français en eut l'intelligence; et c'est pourquoi, entre tant de victimes des journées de juin 1848, généraux, représentants du peuple, soldats, ouvriers, l'archevêque a concentré sur lui presque toute l'émotion, presque toute la reconnaissance publiques. Ce peuple a vu en lui ce qu'il avait voulu être, la victime volontaire qui s'offre en sacrifice et, parce que ce peuple était encore pétri de christianisme, il a compris et il s'est laissé toucher.

Il le montra magnifiquement au jour des funérailles de son archevêque. Il était là tout entier: représentants de tous les pouvoirs politiques, civils, militaires, nobles et bourgeois, enfants du peuple, associés au clergé. Tous marchaient à l'ombre de ces bannières, où se lisaient les dernières paroles du prélat, celle surtout qui

en contenait tout l'esprit : « Que mon sang soit le dernier versé ! »

Mgr Affre s'était proposé de réconcilier la France et la religion.

Docteur, il avait, par ses écrits, porté la lumière dans les intelligences, ramené ses prêtres au souci du devoir et du labeur intellectuels, assuré l'avenir par une grande institution, capable de relever dans le clergé le niveau des études sacrées et profanes.

Pasteur, il avait, grâce à sa propre charité, grâce à la fermeté de son administration et à ses efforts pour recruter la milice sacerdotale, grâce aux œuvres qu'il avait encouragées ou fondées, grâce à son courage et à sa sagesse vis-à-vis du pouvoir civil, conquis un grand nombre d'âmes et montré à toutes la voie du salut.

Martyr, il achevait ce qu'avait préparé sa vie. Sur son tombeau, se scellait l'œuvre de paix, couronnant celle de la foi et de la charité : *constantia fidei, puritas dilectionis, sinceritas pacis*, de la sublime devise, il avait tout réalisé. Exemple grandiose qu'il laissait à ses successeurs, à tous les évêques, à tous les prêtres, comme un viatique pour les luttes à venir de cette Eglise que le Christ a voulu militante jusqu'à la fin des siècles. Amen !

Anglicans et Orthodoxes

(Suite et fin)[1].

III

Entre les convoitises grecques et les divisions anglicanes, une jeune Eglise slave grandit, et c'est là un facteur qu'on ne peut négliger dans les perspectives d'union — ou de désunion.

En 1833, la Grèce, séparée de la Turquie, s'était organisée en Eglise autocéphale. En 1836, les patriotes serbes, affranchis à leur tour, s'inspirèrent de cet exemple. Rien de plus conforme au vieux droit ecclésiastique de l'Orient, qui assignait à la ville impériale — comme telle — un siège indépendant et s'appuyait sur la dignité de la nouvelle Rome pour revendiquer à son profit la primauté ecclésiastique. Rome n'a cessé de protester contre ces principes byzantins. Mais le souvenir de ses protestations s'était perdu en Orient. Depuis Photius et Cérulaire, Constantinople revendique une primauté dont elle est déchue — selon ses propres principes, — en cessant d'être la capitale de l'empire. Cette conclusion logique fut du moins tirée par les Slaves.

Au XV[e] siècle, Ivan III de Russie épousait une princesse Paléologue et gravait sur les palais moscovites les aigles romaines. Dès lors la primauté religieuse commença d'émigrer vers Moscou, la troisième Rome. En 1589, Boris Godounov achetait du patriarche Jérémie II le droit d'y ériger un patriarcat indépendant, et l'Eglise russe fut constituée autocéphale. Cent ans plus tard, Pierre-le-Grand substituait au patriarcat le le Saint-Synode : cet organisme fonctionna jusqu'à la restauration du patriarcat par le concile panrusse en 1917.

Les Serbes avaient imité les Russes dès 1836, mais

1. Cf. *Revue Apologétique*, n° du 1[er] juillet 1923, p. 385 sqq.

n'obtinrent du Phanar la reconnaissance de leur autonomie religieuse qu'en 1879. Le Phanar ne put l'accorder qu'en se déjugeant : car, en 1872, il avait brandi toutes ses foudres contre le séparatisme de la nouvelle Eglise bulgare. Mais le roi Milan usa d'arguments sonores qui apaisèrent tous les scrupules. Le patriarcat national de Belgrade fut, à son tour, proclamé autocéphale.

Dans le jeune royaume serbo-croato-slovène, le gouvernement, après avoir promis la liberté des cultes, entreprit la fusion de tous les éléments chrétiens en une Eglise nationale. Un obstacle se dressait sur la route : c'était la délicatesse des consciences catholiques, d'un loyalisme politique à toute épreuve, mais attachées à leur foi et rebelles à l'asservissement. La noblesse d'un tel sentiment paraît mal comprise à Belgrade, et tandis que les faveurs du pouvoir allaient à l'Eglise d'Etat, la persécution, sous le masque de la légalité, s'organisait contre l'Eglise romaine. En dépit de la déclaration de Corfou, du 20 juillet 1917, Mgr Njaradi, évêque yougoslave uni, résidant à Krizevtci, s'est vu dépouillé de ses biens d'Eglise, réduit à l'impuissance d'entretenir des séminaristes, dans le temps même où le schisme créait à Zagreb, en plein pays catholique, une faculté de théologie « orthodoxe »..

Quant à l'union chrétienne des Serbes orthodoxes, elle existe sur le papier. En fait, les causes de division abondent : opposition entre les jeunes Serbes, autrefois sujets des Habsbourg, et les vieux Serbes de Serbie ; divergence sur la législation matrimoniale des prêtres, sur l'élévation à l'épiscopat des prêtres mariés ; autant de questions pendantes, en attendant le futur concile œcuménique. Précisément en vue de ce concile, les Serbes ont relevé l'ancien patriarcat national, créé au XIV[e] siècle, à Ipek, par le tsar serbe Douchan, transféré, au XVIII[e] siècle, à Karlovtci, au Nord du Danube. Un décret du 16 juillet 1920 a réalisé la fusion des six Eglises serbes autocéphales en une seule. Dimitri, métropolite de Belgrade, premier

titulaire du nouveau patriarcat, résume en sa personne les traditions de Karlovtci et d'Ipek ; et du point de vue du droit oriental, peut se flatter d'éclipser les quatre patriarches grecs, dont les antiques sièges ne sont plus des capitales. Constantinople sent bien cette menace, et attend avec impatience que les Anglais et les Grecs restaurent la prérogative séculaire de Sainte-Sophie.

Présentement, le patriarche serbe gouverne vingt-neuf diocèses orthodoxes, et travaille à en créer de nouveaux hors de Serbie. Dosithée, évêque de Nisch, est allé jusqu'à Prague pour rallier à la juridiction serbe les prêtres apostats et mariés de Tchéco-Slovaquie : démarche humiliante, suivie d'un plus humiliant échec. Par contre, des villages ruthènes des Carpathes ont demandé leur incorporation. Velimirovitch, évêque de Tsitscha, s'est fait aux Etats-Unis l'apôtre des Serbes émigrés, et le propagateur de l'idée anglo-serbe dans les milieux épiscopaliens.

L'Angleterre voit de bon œil ces mouvements. Non contente d'entretenir à Oxford des étudiants serbes, elle a laissé, avec complaisance, ébruiter naguère tel projet de mariage politique qui, en introduisant de plain-pied dans l'Eglise orthodoxe une princesse anglaise, aurait convaincu de caducité les objections élevées il y a un demi-siècle contre la foi de l'Eglise anglicane, objections contre lesquelles l'indomptable persévérance de W. Palmer s'est brisée. Enfin elle s'intéresse au projet de concile panorthodoxe, convoqué par le patriarche serbe et où siègeraient, appelés à titre amical, quelques prélats anglicans. Ce serait le premier pas vers la convocation anglo-orientale d'un concile œcuménique.

Vu de Belgrade, le plan de l'anglicanisme présente une netteté de contours plus grande que de tout autre point de vue. Non seulement l'intercommunion, admise en principe dès 1915 par la hiérarchie serbe, peut être tenue pour acquise ; mais une partie du clergé serbe se forme à Oxford selon le programme de l'ancien moine, aujourd'hui évêque, Velimirovitch.

D'ailleurs l'orthodoxie serbe ne s'étonne plus de rien. Lors des discussions soulevées en Angleterre par la fameuse affaire de Kikuyu, dans l'Afrique orientale, où des prélats anglicans avaient admis, sur un pied d'égalité, des ministres de sectes non épiscopaliennes, le même Velimirovitch étonna les milieux anglicans par son libéralisme (1915). Le patriarche Dimitri, amené en Angleterre par la guerre européenne, a depuis accueilli à Belgrade le secrétaire du primat de Canterbury (sept. 1920). Le Reverend Fynes-Clinton, déjà plus d'une fois nommé dans ces pages, a siégé au congrès épiscopal de Karlovtci dans les rangs des évêques serbes (sept. 1921) ; il y a rencontré Pavlik, premier évêque orthodoxe de Moravie, et Antoine de Kiev, métropolite russe ; il a reçu en séance plénière les insignes d'archiprêtre orthodoxe, et clos la réunion par une « messe anglicane », célébrée à l'autel patriarcal, avec le propre calice du patriarche. Ces marques de politesse et ces gages de charité ne l'aveuglent d'ailleurs pas sur les déficits de l'esprit chrétien en Serbie, où les églises sont peu fréquentées, le recrutement des monastères mauvais et rare, la pratique des sacrements presque nulle.

Il convient d'ajouter que l'avenir du panslavisme ecclésiastique ne repose pas uniquement sur la tête du tsar Alexandre de Serbie. Au cas où ce prince ne laisserait pas de postérité, tel prince du sang impérial de Russie compterait parmi les plus proches héritiers du trône, et pourrait être un jour appelé à réaliser cette union de toute la race sous un même sceptre, qui hanta souvent, dans le passé, l'esprit des grands Slaves. L'appui donné par l'Angleterre à tel groupement politique pourrait exercer, à cet égard, une influence décisive.

Il convient d'ajouter surtout que l'Eglise catholique n'est plus, dans le jeune royaume yougoslave, le facteur négligeable qu'elle était dans l'ancien royaume de Serbie, mais un facteur puissant par le nombre et la cohésion. Hier, elle ne comptait guère que 0,3 % de fidèles contre 99 % d'orthodoxes. Aujourd'hui elle

en compte 39,6 % contre 46,9 pour cent. Il faut s'entendre avec elle. En dépit des combinaisons politiques destinées à l'amoindrir, peu soutenue et largement dépouillée, par la seule vertu qui est en elle, l'Eglise catholique soutient de grandes œuvres et apparaît aux regards clairvoyants comme la meilleure force de l'avenir. Hier, une vaillante femme, Mlle Christitch, fille catholique d'un Serbe orthodoxe et d'une Irlandaise, prenait l'initiative de l'érection d'une cathédrale catholique à Belgrade. Le prince-régent Alexandre donnait le terrain, M. Vestnitch s'inscrivait en tête de la liste de souscription que l'intrépide fondatrice colporte en Amérique. Le prétendu schisme qui aurait, dit-on, lors du recensement de 1921, soustrait à l'Eglise romaine deux millions de fidèles, n'a été qu'une escroquerie administrative, démesurément grossie par une presse trop bien stylée. A Belgrade même, à Pâques 1922, une mission catholique se clôturait par une procession publique du Saint-Sacrement, émouvante manifestation de foi.

IV

Avec moins de succès et d'éclat que l'Eglise serbe, mais dans un esprit peu différent, l'Eglise grecque orthodoxe poursuivait, de son côté, une évolution semblable, sous le regard bienveillant de l'Angleterre.

La conférence de Lambeth (juillet-août 1920) fut marquée par la présence de représentants officiels envoyés par le Phanar. Jamais, depuis le concile de Florence (1439), l'Orient n'avait fait un tel pas vers l'Occident. L'importance en fut encore soulignée par la déférence avec laquelle les délégués orientaux laissèrent discuter à Lambeth l'avenir de leur Eglise et d'abord la désignation de leur patriarche.

Germanos V, patriarche de Constantinople, ouvertement compromis en faveur d'une politique allemande, avait dû se démettre le 24 octobre 1918; Do-

rothée Mammélis, métropolite de Brousse, gérait sa charge à titre intérimaire. Au lendemain de l'armistice, la Grèce ébaucha un rêve de grandeur : elle voyait déjà un nouveau patriarche, son élu, couronner à Sainte-Sophie Alexandre, tsar des Grecs. Et elle tenait en réserve ce patriarche : Meletios Metaxakis, métropolite naguère de Chypre, maintenant d'Athènes, par la faveur de M. Venizelos. Mais, le 25 octobre 1920, le roi Alexandre succombait inopinément à la morsure d'un singe. Aux élections qui suivirent, novembre 1920, la Grèce prêta l'oreille aux ennemis de M. Venizelos, qui, en tombant du pouvoir, entraîna le métropolite son ami.

Né en Crète (1871), Meletios Metaxakis, à trois siècles de distance, rappelle par plus d'un trait le personnage historique de Cyrille Loukaris. Devenu diacre dans le patriarcat d'Antioche, il n'avait point tardé à quitter ce milieu ingrat, où l'élément syriaque poursuivait opiniâtrement l'éviction de l'élément grec.

Après des études achevées à l'école Sainte-Croix de Jérusalem, il fut successivement secrétaire, puis chancelier, du patriarcat. Un conflit avec le patriarche Damianos l'obligea de quitter Jérusalem ; Constantinople s'étant fermée devant lui, il se tourna vers Chypre et, avec l'appui de l'Angleterre, se fit élire métropolite de Kition (1909). C'est là que Venizelos vint le prendre pour l'élever sur le siège d'Athènes (fév. 1918). Durant son passage à Kition, Meletios Metaxakis avait donné sa mesure par des réformes très hardies, consignées dans une *Loi organique de l'Eglise de Chypre*. En stipulant que les instituteurs — pour une grande part notoirement francs-maçons et athées — accéderaient automatiquement au sacerdoce, il préparait l'avènement d'un clergé nouveau et acclimatait en Chypre l'esprit de la Réforme calviniste. Son discours de prise de possession, à Athènes, fit appel aux aspirations panhelléniques, préconisa le mariage des évêques, affirma les droits des Grecs sur Sainte-Sophie et sur le Saint-Sépulcre.

La fin de l'année 1920 amenait, à quelques jours de

distance, la déchéance de Venizelos et de Meletios, puis la mort du patriarche démissionnaire de Constantinople, Germanos V. Meletios restait, malgré sa disgrâce, le candidat le plus en vue ; mais sa liaison avec le parti vénizéliste détournait de lui les prélats constantiniens. Il entreprit alors un voyage aux Etats-Unis. C'est là qu'en décembre 1921 il devait apprendre son élévation au patriarcat.

Durant les premiers mois de 1921, les liens entre l'anglicanisme et l'Eglise grecque allaient se resserrant avec une extrême rapidité. Dorothée de Brousse, intérimaire du siège de Constantinople, mourait le 18 mars, au cours d'une mission à Londres, après avoir officié solennellement dans les églises anglicanes, et ses funérailles prenaient un caractère marqué d'intercommunion. Déjà le roi George V et le primat de Canterbury avaient pieusement accepté, de sa main, d'antiques icones de la Panagia. A Constantinople, où sa dépouille mortelle fut rapportée par un croiseur anglais, les pompes liturgiques de l'Eglise grecque se déroulèrent avec le concours du Reverend Borough et d'autres chapelains anglais (11 avril). A cette même date, dans Constantinople, jusque-là presque exclusivement pourvue d'écoles françaises, l'effort anglo-américain intensifiait sa propagande scolaire : quatre collèges furent ouverts d'un coup, avec double section pour garçons et filles, sans compter les classes gratuites de l'Y.M.C.A. et de l'Y W.C.A

Cependant la candidature patriarcale de Meletios Metaxakis, contresignée à Lambeth dès le mois d'août 1920, demeurait en suspens. En juin 1921, quarante-six évêques grecs, réunis à Andrinople, notifiaient au Phanar que, dans les circonstances présentes, une élection ne pourrait être qu'anticanonique et nulle. Mais à Péra les manifestations populaires se succédaient, appuyées, dit-on, par l'argent anglais et américain. Nicolaos de Césarée, qui avait succédé à Dorothée de Brousse comme intérimaire du siège patriarcal, se vit débordé ; avant la fin de décembre, en dépit de toutes les formes légales, il brusqua le vote. Des Etats-Unis,

Meletios Metaxakis câbla aussitôt son acceptation. A la mi-janvier, il était à Londres, conférait avec les hommes d'Etat et d'Eglise, Lloyd George, lord Curzon, le primat de Canterbury; traversait Paris, où quelques byzantinistes lui firent un discret triomphe; enfin, sur un paquebot français, il débarquait à Constantinople, au grand embarras de ses amis, car tandis qu'on l'aclamait au Phanar, sur nombre de sièges on l'excommuniait.

Du point où nous sommes parvenus, on peut mesurer la distance parcourue depuis le temps où un William Palmer n'obtenait ni du Saint-Synode la communion, même au prix de l'abjuration des trente-neuf articles anglicans, ni du patriarche de Constantinople, à aucun prix, la reconnaissance de sa qualité de chrétien.

Cela remonte à beaucoup moins d'un siècle. Il a fallu beaucoup moins d'un siècle, soit à l'orthodoxie slave, soit à l'orthodoxie grecque, pour s'apercevoir que la tare originelle de l'anglicanisme est imaginaire et pour admettre les dignitaires de l'Eglise anglicane sur un pied d'égalité avec les prélats orthodoxes. Aujourd'hui les rôles sont complètement renversés: au lieu de mendier la paix des Eglises orientales, l'anglicanisme les voit à ses pieds.

A la conférence de Lambeth, en 1920, le professeur Comnenos, théologien laïque à l'école patriarcale d'Halki et délégué officiel du Phanar, se prononçait en faveur des ordinations anglicanes, et invoquait le suffrage émis antérieurement dans le même sens par un autre théologien grec, D. Petrakakos. Constantinople songe de moins en moins à rebaptiser tous les Occidentaux. Or, pour beaucoup d'esprits, la reconnaissance du baptême occidental entraîne tout le reste. Quant à la sentence de Léon XIII touchant les ordres anglicans, le même théologien grec l'écartait en affirmant que, si le calvinisme a pu affecter des opinions privées, l'Eglise d'Angleterre, comme institution officielle, a tenu tête à l'hérésie. Même l'Ordinal d'Edouard VI témoigne, à ses yeux, d'une foi correcte. Les trente-neuf articles

de l'Eglise anglicane, n'ayant aucun caractère obligatoire, ni pour les laïques, ni même pour les clercs, peuvent bien être tenus pour articles de religion, mais non de foi.

Assurément, la discussion n'est pas close ; mais jamais les parties n'y avaient apporté tant de complaisance.

Dans son discours d'intronisation, le patriarche Meletios sourit à la Communion anglicane, en disant : « Toutes les Eglises orthodoxes sont inspirées par un désir brûlant — désir plus ardent que pour aucune autre cause — de réaliser l'union avec les Eglises de la Communion anglicane. Les œuvres de charité que le clergé et le peuple de ces Eglises ont accomplies pendant la présente crise mondiale pour assurer les droits essentiels aux enfants persécutés de l'Eglise orthodoxe, ont créé une atmosphère telle que, de notre côté, malgré les différences qui nous séparent, nous ne pouvons voir qu'un apaisement et nous attendons de Dieu avec confiance la fin des jours du schisme. »

La pression exercée par l'Angleterre sur Jérusalem, sur Alexandrie, sur Antioche et même sur Athènes, peut être décisive en faveur de l'union. D'autre part, les efforts du Rev. R. Borough, chapelain anglican de Constantinople, ont amené les Syriens jacobites (monophysites) à demander l'intercommunion. L'Eglise anglicane montrera-t-elle beaucoup d'intransigeance? On lui a demandé de rejeter le concile de Chalcédoine, et déjà le Reverend Bethun-Baker offre aux Nestoriens d'Assyrie le concile d'Ephèse, léger sacrifice. De son côté, le Bishop Gore a, dans une Messe solennelle de *Requiem*, supprimé le *Filioque*, qui sonne mal aux oreilles grecques.

Des formules d'intercommunion pratique, sans unité doctrinale, ont été mises en circulation : la *Vérité ecclésiastique* de Constantinople, le *Phare ecclésiastique* d'Alexandrie, le *Messager ecclésiastique* de New-York, les ont reproduites, après l'*Orient chrétien* de Londres.

Déjà les démonstrations pratiques d'intercommunion ne se comptent plus, soit entre Anglicans et Slaves —

on l'a vu plus haut, — soit entre Anglicans et Grecs[1].

Non contente d'ouvrir ses bras aux représentants de la hiérarchie anglicane, la Grèce orthodoxe veut désormais avoir sa représentation permanente en Angleterre. En juillet 1922, de concert avec le primat de Canterbury, le patriarche Meletios créait à Londres un poste épiscopal et y nommait « Germanos, archevêque de Thyatire, métropolite de Sainte-Sophie à Londres, exarque de l'Europe occidentale ». Cette investiture, donnée à un nonce officiel du Phanar, près de l'anglicanisme, constitue un fait sans précédent, deux fois notable, en raison de la répugnance anglicane à l'admission d'un nonce apostolique.

1. *L'Anglicanisme et l'Orthodoxie grécoslave*, p. 148.

A New-York, Meletios, élu patriarche de Constantinople, faisait prêcher devant lui, dans l'église russe, le Bishop Darlington, de l'église qui s'appelle officiellement « épiscopalienne protestante ». A Londres, les Anglicans offrent aux réfugiés russes l'église Saint Philippe (située Buckingham Palace Road). L'archevêque Euloge y rappelle, avec émotion, « l'intimité de la communion spirituelle » des Anglicans et des Orthodoxes. Le 20 octobre 1921, le chapelain russe, M. Smirnoff, y célébrait une grand'messe solennelle pour l'union orientale; un archimandrite grec, le P. Basdekas, l'assistait. Deux Bishops anglicans y étaient présents : l'un d'eux, Hook, donnait la bénédiction et l'autre, un vétéran longtemps sceptique, G.-F. Browne, de Bristol, épanchait ses souvenirs et ses espoirs. Au Caire, Bishop Gwynne présidait, les 8 et 9 décembre 1921, des conférences où il essayait de concilier Grecs, Coptes, Arméniens et Jacobites. A Jérusalem, le patriarche Damianos refusait de réordonner un diacre anglican du Canada, et il consacrait comme évêque du Jourdain un ancien étudiant d'Oxford, l'archimandrite Timotheos, collaborateur de la revue *Eiréné*.

Le cas le plus typique s'est produit à Constantinople, à la fin de 1921, un peu avant l'élection de Meletios. Le Bishop Bury alla visiter le « lieutenant » du trône pontifical, Mgr Nicolaos de Césarée. L'assemblée plénière du Synode le reçut en très grande pompe, avec beaucoup de promesses : après l'élection imminente du patriarche déclara-t-elle, les négociations anglo-orthodoxes seraient publiées, et l'intercommunion établie. Après l'entretien, une procession solennelle des métropolites et de leurs clercs conduisit le visiteur anglican jusqu'à l'église patriarcale. Il est alors installé sur le trône de saint Jean Chrysostome, tandis que le chœur entonne l'hymne d'acclamation à un nouveau patriarche. « Bénissez-nous », lui demandent ensuite les évêques grecs. Et de ce trône, le Bishop bénit les Métropolites d'abord, puis le peuple. Il s'incline ensuite, pour recevoir à son tour la bénédiction du *locum tenens*. Puis, après avoir vénéré les icones et « la colonne de la flagellation », il part au milieu des cris de : *Vive l'Angleterre, Vive son évêque!...*

V

Le fait qui domine l'évolution religieuse de l'Orient chrétien, au cours des dernières années, c'est l'émiettement progressif de l'unité au profit de multiples Eglises autocéphales, entre lesquelles l'anglicanisme s'infiltre comme un ciment.

Ne parlons pas de la Russie, provisoirement isolée. Assurément le patriarche Tykhon ne peut ignorer les avantages qu'il trouverait dans une fédération anglicane, pour lutter contre l'offensive de la nouvelle Eglise soviétique et de son élu le moine Héliodore. Mais il ne semble pas que la diplomatie anglaise se soit employée avec beaucoup de zèle en faveur du patriarche captif. On a même noté avec surprise que les débats de son procès coïncidèrent avec la Conférence de Gênes ; que le jour même (8 mai 1922) où le Saint-Siège intervenait pour sauver les personnes et les biens de l'Eglise russe et où M. Lloyd George écarta cette intervention, les principaux ecclésiastiques à Moscou furent fusillés ou incarcérés.

Partout ailleurs, le morcellement religieux se poursuit. Des débris de l'empire russe, naissent des Eglises autocéphales. En Pologne, l'orthodoxie reçoit un métropolite indépendant, Grégoire Iarochevsky, successivement recteur de l'Académie ecclésiastique de Pétrograd, puis évêque de Toula, Poltava, Kalouga et Minsk. L'Ukraine est dominée par Antoine, métropolite de Kiev. Finlande, Lettonie, Estonie, Lituanie, Etats baltiques, ont leurs Eglises nationales indépendantes ; de même la Géorgie et l'Albanie. La Bulgarie et la Roumanie n'en sont plus à s'organiser. L'Angleterre négocie partout, et peut escompter, pour la réunion d'un futur concile anglo-œcuménique, la présence de sept ou huit cents évêques.

Le contraste de cette évolution, accélérée par les combinaisons politiques, avec l'intransigeance de

l'Eglise romaine, immuable en son unité, fermement ancrée dans sa foi, n'a pas besoin d'être souligné. Mais qui dira par quelles voies Dieu conduit les générations nouvelles? Qui appréciera les ressources de vie chrétienne enfermées dans tel groupement anglican, comme la *Catholic League*, riche de foi, de charité, de piété, déjà si romaine, non seulement par le décor extérieur, mais par sa dévotion profonde, y compris la dévotion au Sacré-Cœur et à la Sainte Vierge! L'Esprit divin souffle où il veut, et peut renouveler la terre. Le livre que nous venons de parcourir s'achève dans une prière pour l'unité. C'est la prière qui monte de tous les cœurs chrétiens.

Adhémar d'Alès.

Pascal et l'argument prophétique

« Si je n'avais ouï parler en aucune sorte de Messie, néanmoins après les prédictions si admirables de l'ordre du monde que je vois accomplies, je vois que cela est divin. Et si je savais que ces mêmes livres prédisent un Messie, je m'assurerais qu'il serait venu, et voyant qu'ils mettent son temps avant la destruction du deuxième temple, je dirais qu'il serait venu[1]. »

Il semble bien que nous ayons, dans ce fragment des *Pensées*, le plan de toute l'argumentation de Pascal touchant les prophéties. L'argument prophétique, tel que Pascal le résume, comprendrait trois moments.

Tout d'abord, à une certaine époque de l'histoire de l'humanité, la face du monde a été bouleversée de la façon la plus étonnante. D'où celà est-il venu ? Je l'ignore. Mais, en considérant que cette transformation était depuis longtemps prédite, je dis que cela est divin.

En second lieu, les Livres sacrés qui annoncent cette transformation universelle, prédisent en même temps la venue d'un homme qui en sera la cause. Or, l'étude de l'histoire me montre que c'est justement à l'époque où parut un homme appelé Jésus et qui s'est prétendu le Messie, que l'ordre nouveau a prévalu.

Enfin, cet homme qui s'affirmait le Messie l'était-il vraiment ? Je ne puis en douter, car en lui se réalisent de la manière la plus merveilleuse les prophéties les plus anciennes, les plus apparemment contradictoires.

Tel est le progrès de la pensée pascalienne. On le voit, c'est la démonstration de la concordance des prédictions avec la réalité de l'histoire qui couronne pour lui toute la preuve prophétique.

Comment donc a-t-on pu affirmer parfois[2], que ce

1. *Pensées*, 734, Ed. Brunschwig, *minor*. Les chiffres qui suivent la référence aux *Pensées* renvoient aux numéros d'ordre des pensées.

2. *Pascal et les prophéties messianiques*, par le R. P. Lagrange, Revue biblique, 1906, p. 533 sq.

n'est pas là l'argument essentiel pour Pascal ? Nous ne contestons pas que certains aperçus de la thèse pascalienne soient véritablement plus profonds et plus prenants. Mais enfin, il nous paraît avéré que l'importance relative de ce dernier argument, dans la pensée de Pascal, est plus grande que celle des deux premiers qui, à la vérité, ne font que le préparer et sont comme des travaux d'approche.

Pourquoi les deux premiers termes de la démonstration nous frappent-ils davantage ? D'abord, ils portent plus profonde la marque du génie pascalien, et ils sont exposés avec une vigueur étonnante, — et un peu paradoxale, nous le constaterons. Puis, la critique moderne nous a fait perdre de notre assurance. Il est aujourd'hui plus difficile qu'au temps de Pascal de se servir des textes bibliques. L'exégèse a modifié, sur bien des points, les interprétations anciennes. C'est au point que certains exégètes ont cru pouvoir affirmer qu'il y a peu de prophéties, si on les prend, non comme un tout et comme visant le fait général de la rénovation du monde, mais une à une et par rapport à un fait précis, sur lesquelles on puisse fonder une argumentation solide.

Quoi qu'il en soit de cette affirmation, toujours est-il que nous nous trouvons plus à l'aise en face des deux premiers termes de l'argument pascalien. Ils s'appuient moins directement sur les textes prophétiques pris en leur détail ; le premier surtout relève moins de la critique proprement dite que de l'histoire et de la philosophie. Mais il nous semble que les trois termes de l'argumentation de Pascal font un tout solidement construit et que le dernier est aussi nécessaire à achever la démonstration que les deux premiers à la préparer. Il n'y a qu'un argument en trois parties. Aussi nous attacherons-nous à exposer la pensée de Pascal dans l'ordre qu'il nous a fourni lui-même. Cependant, nous insisterons surtout sur le premier terme de l'argument, qui est, non pas, comme nous l'avons montré, le plus important pour Pascal, mais de beaucoup le plus original, le plus vivant pour nous.

I

« Si je n'avais ouï parler en aucune sorte de Messie, néanmoins, après les prédictions si admirables de l'ordre du monde que je vois accomplies, je vois que cela est divin. »

Ainsi Pascal se place au point de vue d'un homme qui ignorerait totalement le fait du Messie, qui ne connaîtrait que les deux tableaux de l'histoire du monde, ces deux phases discordantes et contraires que nous nommons l'antiquité et l'ère chrétienne. Cet homme, Pascal veut le forcer à avouer que seule une force divine peut avoir annoncé, puis accompli, une aussi prodigieuse transformation.

Cet argument paraît facile et simple. Il ne l'est pas à ce point chez Pascal. On risque, en le simplifiant à l'excès, de l'affaiblir, et, en le développant, de l'obscurcir. Notre tâche sera surtout de grouper les textes de Pascal qui se rapportent à ce premier point.

Pascal part du grand fait de l'attente du Messie, peu avant le début de l'ère chrétienne. Remarquons tout de suite que, dans cette première partie de l'argument prophétique, lorsqu'on parle d'attente du Messie, on entend seulement par là l'attente de *l'ordre nouveau* que devait inaugurer le Messie. Or, s'il est quelque chose, en vérité, de certain, c'est bien le fait de cette universelle attente. « Qu'on considère que, depuis le commencement du monde, l'attente ou l'adoration du Messie subsiste sans interruption ; qu'il s'est trouvé des hommes qui ont dit que Dieu leur avait révélé qu'il devait naître un Rédempteur qui sauverait son peuple ; qu'ils (les prophètes) ont dit que la loi qu'ils avaient n'était qu'en attendant celle du Messie ; que jusque-là elle serait perpétuelle mais que l'autre durerait éternellement ; qu'enfin est venu Jésus-Christ... Cela est admirable[1]. »

1. *Pensées*, 617. — Cf. 737 : « Je trouve d'effectif que depuis que la mémoire des hommes dure, voici un peuple qui subsiste plus ancien que tout autre peuple ; il est annoncé constamment aux hommes qu'ils sont dans une corruption universelle, mais qu'il viendra un Réparateur ; un peuple entier le prédit avant sa venue... ;

Que l'on remarque bien, d'ailleurs, que ce n'était pas seulement dans les étroites limites de la Judée et de la Galilée que l'on attendait cette rénovation du monde. Les prophéties avaient eu une diffusion universelle. A cela, Dieu avait admirablement pourvu : les divers exils du peuple juif avaient fait connaître leurs livres sacrés à presque toute la terre : « Dieu a suscité des prophètes durant seize cents ans ; et, pendant quatre cents ans après, il a dispersé toutes ces prophéties, avec tous les juifs qui les portaient, dans tous les lieux du monde[1]. » C'est que « ce n'était pas assez que les prophéties fussent ; il fallait qu'elles fussent distribuées par tous les lieux et conservées dans tous les temps. Et afin qu'on ne prît point ce concert pour un effet du hasard, il fallait que cela fût prédit[1]. »

Or, quel était donc ce nouvel ordre de choses qu'annonçaient les prédictions ? Il ne s'agit pas pour l'instant d'examiner les prophéties dans le détail. Mais un regard rapide jeté sur la Bible suffit pour nous dérouter. C'est, semble-t-il, un tissu de contradictions, un chaos de sens contraires : « Dans toute l'Ecriture, (la loi et les sacrifices) plaisent et déplaisent. Il est dit que la loi sera changée, que le sacrifice sera changé, qu'ils seront sans loi, sans prince et sans sacrifice, qu'il sera fait une nouvelle alliance, que la loi sera renouvelée, que les préceptes qu'ils ont reçus ne sont pas bons, que leurs sacrifices sont abominables, que Dieu n'en a point demandé. Il est dit, au contraire, que la loi durera éternellement, que cette alliance sera éternelle, que le sacrifice sera éternel, que le sceptre ne sortira jamais d'avec eux, puisqu'il ne doit point en sortir que le Roi éternel n'arrive[2]. »

Ce sont là quelques « contrariétés » ; mais on pour-

que ce n'est pas un homme qui le dit, mais une infinité d'hommes, et un peuple entier prophétisant et fait exprès durant quatre mille ans. Leurs livres dispersés durent 400 ans. »

1. *Pensées*, 706, 707. — C. 571 : « ...Il fallait que, pour donner foi au Messie, il y eût eu des prophéties précédentes, et qu'elles fussent portées par des gens non suspects et d'une diligence et une fidélité et d'un zèle extraordinaire, et connu de toute la terre. »

2. *Ibid.*, 685.

rait en relever beaucoup d'autres : le sceptre ne sortira pas d'Israël jusqu'à l'avènement de l'ordre nouveau, disent certaines prophéties (Jacob) ; selon d'autres, la venue du Messie trouvera Juda sans roi ni prince. La loi est éternelle, — et elle sera changée. Les lois juives sont les lois mêmes de Jéhovah ; elles sont bonnes,— et elles sont abominables[1]. On dirait que Pascal éprouve une évidente satisfaction à faire se heurter ainsi les textes de l'Ecriture. Nous allons voir comment ces apparentes contradictions justifient sa thèse.

Car tout cela doit être concilié. « On ne peut faire une bonne physionomie qu'en accordant toutes nos contrariétés, et il ne suffit pas de suivre une suite de qualités accordantes sans accorder les contraires. Pour entendre le sens d'un auteur, il faut accorder tous les passages contraires... Tout auteur a un sens auquel tous les passages contraires s'accordent, ou il n'a pas de sens du tout. On ne peut pas dire cela de l'Ecriture et des prophètes ; ils avaient assurément trop bon sens. Il faut donc en chercher un qui accorde toutes les contrariétés[2]. »

Voilà sans doute un principe de critique que personne ne songera à contester. Or, nous découvrons dans les prophéties, comme d'ailleurs dans toute la Bible, un double sens, charnel et spirituel, qui est la source de toutes leurs apparentes contradictions. Il nous faudra nécessairement choisir entre le sens charnel et le sens spirituel, ou trouver un sens qui accorde tout. Mais auparavant, il importe de savoir exactement en quoi consistent ces deux sens.

Qu'il y ait deux sens contraires dans les prophéties, c'est ce que Pascal veut montrer par l'Ecriture elle-même, par la tradition rabbinique, par la cabale, par les principes des Rabbins. Il insiste surtout sur la preuve scripturaire et la développe longuement en de nombreux fragments consacrés aux « figuratifs ». Le

1. Cf. *Pensées*, 686 : « Contrariétés. Le sceptre jusqu'au Messie, sans roi ni prince.
Loi éternelle — changée.
Alliance éternelle, — nouvelle.
Lois bonnes, — préceptes mauvais. Ezech. »
2. *Pensées*, 684.

premier sens apparent des Ecritures, c'est le sens charnel, qui consiste à tout prendre à la lettre et à tout interpréter de la façon la plus matérielle. C'était le sens adopté par les Juifs. Confiants en la lettre de leurs prophéties, ils attendaient un Messie conquérant et guerrier qui les menât à la conquête de toute la terre : « Les Juifs avaient vieilli dans ces pensées terrestres, que Dieu aimait leur père Abraham, sa chair et ce qui en sortait ; que pour cela il les avait multipliés et distingués de tous les autres peuples, sans souffrir qu'ils s'y mêlassent ; que, quand ils languissaient dans l'Egypte, il les en retira avec tous ces grands signes en leur faveur ; qu'il les nourrit de la manne dans le désert ; qu'il les mena dans une terre bien grasse ; qu'il leur donna des rois et un temple bien bâti pour y offrir des bêtes, et par le moyen de l'effusion de leur sang qu'ils seraient purifiés, et qu'il leur devait enfin envoyer le Messie pour les rendre maîtres de tout le monde... Le monde ayant vieilli dans ces erreurs charnelles...[1] »

Mais le sens charnel n'est pas le seul sens des Ecritures. Il cache un autre sens plus profond, le sens spirituel, dont il n'est que la figure. Il le faut bien, car si l'on en reste au sens charnel, il devient impossible de concilier les « contrariétés » manifestes de l'Ecriture : « Tous ces passages marquent-ils que ce soit réalité ? Non. Marquent-ils aussi que ce soit figure ? Non : mais que c'est réalité ou figure. Mais les premiers, excluant la réalité, marquent que ce n'est que figure... Tous ces passages ensemble ne peuvent être dits de la réalité ; tous peuvent être dit de figure : donc ils ne sont pas dits de la réalité, mais de la figure. »

Ainsi, nous constatons deux lectures différentes de la Bible. Il faut choisir. Si l'Ancien Testament doit être interprété selon le sens littéral, il est sûr que les prédictions n'ont pas été réalisées : Israël attend encore le Messie. Pascal veut montrer que ce sens n'est pas le véritable ; que le sens littéral et charnel est un voile qui obscurcit et qui aveugle et que le seul sens

1. *Pensées*, 670, p. 632.

qui éclaire et rende la Bible intelligible est le sens spirituel.

Du point de vue d'une apologétique, telle que celle de Pascal, qui s'adresse à l'incroyant, cette façon d'argumenter paraît au premier abord faible et décevante : elle n'atteint pas son but, si même elle n'implique pas le fidéisme. Car le « sens spirituel » de la Bible ne peut être connu que par la foi. Mais on peut douter que Pascal ait vraiment commis ce cercle vicieux : celui-ci disparaît si, comme les textes de Pascal semblent l'autoriser, on tente de démontrer par l'Ecriture elle-même, considérée comme un simple document, abstraction faite de son autorité divine, non pas que le sens littéral recouvre un sens spirituel, mais que la lettre doit être prise en un sens religieux. C'est ainsi que Pascal écrit : « Pour savoir si la loi et les sacrifices sont réalité ou figure, il faut voir si les prophètes, en parlant de ces choses, y arrêtaient leur vue et leur pensée, en sorte qu'ils n'y vissent que cette ancienne alliance, ou s'ils y voient quelque autre chose dont elle fut la peinture ; car dans un portrait on voit la chose figurée. *Il ne faut pour cela qu'examiner ce qu'ils en disent*[1]. » Ce fragment concerne les « figuratifs » ; mais la méthode que Pascal y indique doit *a fortiori* s'appliquer aux prophéties. Affaire de critique et d'exégèse, non de foi. Ainsi, lorsque nous opposons, conformément à la terminologie pascalienne, sens littéral et sens spirituel, nous voulons parler de l'opposition apparente qui existe entre deux aspects du sens littéral : l'aspect charnel et l'aspect religieux. Le vrai sens, où tout s'accorde, c'est le sens littéral, pris sous son aspect religieux[2].

Mais comment peut-on prouver que c'est ce dernier sens qui donne la clé de l'Ecriture ? « Pour montrer que l'Ancien testament n'est que figuratif, et que les prophètes entendaient par les biens temporels d'autres biens, c'est :

« Premièrement, que cela serait indigne de Dieu ;

« Secondement que leurs discours expriment très

1. *Pensées*, 678.
2. Cf. Lagrange, op. cit., p. 541 sq.

clairement la promesse des biens temporels, et qu'ils disent néanmoins que leurs discours sont obscurs et que leur sens ne sera point entendu. D'où il paraît que ce sens secret n'était pas celui qu'ils exprimaient à découvert et que, par conséquent, ils entendaient parler d'autres sacrifices, d'un autre libérateur, etc.

« La troisième preuve est que leurs discours sont contraires et se détruisent, de sorte que, si on pense qu'ils n'aient entendu par les mots de loi et de sacrifice autre chose que celle de Moïse, il y a contradiction manifeste et grossière. Donc, ils entendaient autre chose, se contredisant quelquefois dans un même chapitre[1]. »

De ces trois preuves, les deux dernières, si on les prend selon le principe et dans le sens dont nous parlions plus haut, s'entendent aisément. Nous n'y insisterons pas. Mais la première mérite d'être examinée plus attentivement. Qu'y a-t-il donc d'indigne de Dieu dans le sens charnel ?

Tout le monde conviendra, répond Pascal, qu'il ne serait pas digne de Dieu que ses ordres et son action dans le monde n'eussent pour but que de combler les aspirations matérielles d'un peuple grossier. Concevoir ainsi les interventions divines, ce serait ravaler Dieu au niveau des divinités païennes et s'en faire une idée très inférieure à celle des grands esprits de l'antiquité, Aristote ou Platon. Nous trouvons bien dans la Bible la promesse répétée des biens temporels : mais elle n'est faite, dit Pascal, que pour aveugler ceux qui n'ont pas la volonté droite. Dieu ne peut avoir qu'un but, qui est la charité, entendons ici : le bien moral et religieux de l'homme : « Tout ce qui ne va pas à la charité est figure. L'unique objet de l'Ecriture est la charité[2]. »

« Le Vieux Testament est un chiffre », écrit Pascal[3]. Mais le sens spirituel nous en donne la clé. Cela est vrai des prophéties comme des « figuratifs » : « Dès qu'une fois on a ouvert ce secret, il est impossible de

1. *Pensées*, 659.
2. *Ibid.*, 670.
3. *Ibid.*, 691.

ne pas le voir. Qu'on lise le Vieux Testament en cette vue et qu'on voie si les sacrifices étaient vrais, si la parenté d'Abraham était la vraie cause de l'amitié de Dieu, si la terre promise était le véritable lieu de repos ? Non, donc c'étaient des figures. Qu'on voie de même toutes les cérémonies ordonnées, tous les commandements qui ne sont pas pour la charité, on verra que c'en sont les figures[1]. »

On le verra parce qu'il serait inconcevable que l'action de Dieu parmi les hommes, que son élection d'un peuple, que ses interventions multipliées n'aient eu pour but que de favoriser les ambitions temporelles d'une poignée d'hommes, d'ailleurs fort prompts à l'oublier, dès que le succès couronnait leurs efforts.

(*A suivre*) R. Jolivet.

1. *Pensées*, 680.

Notes d'archéologie palestinienne

I. La guerre avait arrêté la publication du grand ouvrage sur *Jérusalem*, dans lequel les R.P. Vincent et Abel, de l'Ecole biblique de Jérusalem, s'étaient proposé de synthétiser les résultats de nombreuses années d'études archéologiques et historiques, et de retracer, depuis les lointaines origines, l'histoire de la Ville sainte, de ses sites et de ses monuments. Du premier volume : *Jérusalem antique*, un seul fascicule, consacré à la topographie, avait paru avant 1914. Les deux premiers fascicules du tome II avaient commencé l'étude de *Jérusalem nouvelle*, c'est-à-dire de la ville « qui ressuscita des cendres où l'avaient ensevelie les armées romaines en 70 de notre ère, et qui poursuit, sous nos yeux encore, le cycle de ses destinées » : après un chapitre sur les rares vestiges monumentaux qui restent de la colonie romaine, *Aelia Capitolina*, on y trouvait une monographie détaillée du Saint-Sépulcre, suivie de la description et de l'histoire des sanctuaires du Mont des Oliviers.

On aurait pu craindre que les manuscrits, notes et dessins des deux savants dominicains disparussent dans la tourmente, lorsque l'armée turque occupa le couvent de Saint-Etienne à Jérusalem. Il n'en fut rien heureusement, et la publication de l'œuvre du P. Vincent et du P. Abel a pu être reprise, malgré les difficultés actuelles de l'édition. Un nouveau fascicule de *Jérusalem nouvelle* vient de paraître, consacré cette fois à la Sainte-Sion et aux sanctuaires de second ordre à l'intérieur de la ville[1].

Les moyens d'investigation dont disposent les historiens de Jérusalem sont de trois ordres : les documents écrits (parmi lesquels les récits de pélerins occupent une place à part), les monuments et les sites eux-mêmes, la tradition. Le P. Vincent et le P. Abel se sont préoccupés avant tout de mettre à la portée de leurs lecteurs l'ensemble des données littéraires, topographiques et archéologiques, sur lesquelles repose l'essai de synthèse qu'ils ont tenté. Aussi les textes utilisés pour retracer

1. R. P. Hugues Vincent et F. M. Abel, *Jérusalem*, t. II, fasc. III, p. 442-668 ; in-4°, avec planches hors texte (XLIV-LXVI). Paris, Gabalda, 1922. Prix : 60 fr. (pour les souscripteurs : 50 fr.)

l'histoire des monuments sont-ils largement reproduits. Quant aux relevés topographiques et archéologiques, le P. Vincent les fournit avec une telle abondance et une telle précision que, à l'aide de ces planches et de ces dessins, un archéologue spécialiste se rendrait sans doute très suffisamment compte des résultats de l'exploration et des fouilles, et serait en mesure de contrôler par lui-même les conclusions du P. Vincent. Le lecteur qui ne possède pas cette compétence spéciale se sent également en sécurité devant une pareille documentation interprétée avec la pénétration et la sûreté de vues que peut seule donner une longue familiarité avec le sol et avec les antiquités de la Palestine. Et d'ailleurs, un maître des études palestiniennes, le regretté marquis de Vogüé, dans la préface qu'il a mise en tête du volume consacré à Jérusalem nouvelle, a tenu à dire son admiration pour l'œuvre des P. Vincent et Abel, et à marquer son adhésion à leurs conclusions.

Le plan uniforme adopté pour l'étude des sanctuaires est ainsi défini par les auteurs eux-mêmes : « partir des récits évangéliques en appliquant leurs données sur le sol, examiner s'il y a lieu un monument ou des ruines fixant la localisation de ce sanctuaire, s'efforcer de ressaisir la tradition primordiale, et la suivre de siècle en siècle pour marquer nettement, étape par étape, les fluctuations qu'elle a subies, et la germination de légendes et de pieuses croyances nouvelles. » On ne peut, dans un bref compte rendu, suivre le développement de ce plan à propos de chacun des *lieux saints* étudiés dans le fascicule qui vient de paraître. Mais on comprendra l'intérêt particulier que présentent, même pour ceux qui ne sont point archéologues de profession, ces savantes monographies, quand on saura qu'il s'agit ici du Cénacle, et des sites ou sanctuaires où la tradition a localisé les épisodes principaux de la Passion : la maison de Caïphe et d'Anne dont le souvenir se perpétuait dans les sanctuaires de Saint-Pierre élevés sur la colline occidentale appelée communément du nom de Sion[1], le Prétoire et les sanctuaires accessoires qui jalonnent la voie douloureuse.

La piété chrétienne aimerait à pouvoir localiser avec

1. La position réelle de la Sion antique, c'est-à-dire de la citadelle chananéenne qui devint la *Cité de David*, est discutée. Le P. Vincent la place non sur la colline occidentale, mais, au Sud-Est, sur la colline d'Ophel.

certitude les faits de la vie du Sauveur, et surtout à pouvoir suivre la trace de ses pas au cours de la Passion. Mais ce pieux désir ne peut toujours être satisfait. Si le P. Vincent tient pour absolument certaine et scientifiquement démontrée l'authenticité du Saint-Sépulcre et du Calvaire, il est rare que l'enquête historique et archéologique aboutisse à des conclusions aussi sûres : en bien des cas, les localisations traditionnelles manquent de preuves, et ont souvent une origine tardive dans des préoccupations assez étrangères au souci de l'exactitude historique.

Pour le Cénacle, la salle médiévale à laquelle on rattache aujourd'hui le double souvenir de l'institution de l'Eucharistie et de la descente du Saint-Esprit sur les Apôtres a sûrement succédé à un monument plus ancien, une construction byzantine qui était sans doute une chapelle, annexe de la grande basilique de la Sainte-Sion, dont les fouilles allemandes dans le terrain de la Dormition de la Sainte-Vierge ont permis de reconnaître l'infrastructure. Cette basilique elle-même avait succédé là vers la fin du IVe siècle à une petite église qui passait pour avoir été le centre religieux de la communauté chrétienne de Jérusalem et qui, d'après la plus ancienne tradition locale, se trouvait sur l'emplacement de la maison où les Apôtres s'étaient réunis après l'Ascension et avaient reçu le Saint-Esprit. Mais ni les textes scripturaires ni la tradition la plus ancienne de Jérusalem n'identifient nettement le Cénacle des Apôtres et la salle où fut célébrée la dernière Cène.

Les fluctuations de la tradition sont encore plus marquées en ce qui concerne le Prétoire de Pilate. La tradition dominante aujourd'hui, qui remonte au Moyen-Age, situe le Prétoire, c'est-à-dire la résidence des gouverneurs romains à Jérusalem, à l'Antonia, forteresse bâtie par Hérode à l'angle nord-ouest de l'esplanade du Temple. Mais un nombre croissant de savants, dont le P. Abel, sans prendre parti nettement, semble exposer les arguments avec complaisance, se prononcent en faveur de l'identification du Prétoire avec le palais construit par Hérode au point le plus élevé de la ville, sur la colline occidentale, tout proche du site traditionnel de la maison de Caïphe. Les textes scripturaires ne permettent pas de trancher la question, la tradition ancienne pas davantage, car il semble qu'à l'époque byzantine, à par-

tir du IVe siècle, on ne montrait le Prétoire ni à l'Antonia, ni au palais royal, mais dans la vallée du Tyropœon, en un point qui ne convient certainement pas à cette localisation, due sans doute à quelque erreur ou confusion initiale. Il est intéressant de voir comment, lorsque la tradition qui place le Prétoire à l'Antonia eut supplanté cette tradition primitive, elle se développa, se précisa et s'enrichit, fixant en particulier le point de départ de la voie douloureuse traditionnelle, telle qu'elle est constituée aujourd'hui, tandis que la tradition divergente qui mettait le Prétoire dans la ville haute entraînait naturellement un autre tracé de la voie douloureuse, dont les documents établissent la coexistence au XIIe siècle avec le tracé à travers la ville basse. Puis c'est la voie douloureuse elle-même qui s'enrichit de souvenirs et de localisations nouvelles, pour aboutir enfin au chemin de la Croix, tel qu'il est pratiqué aujourd'hui à Jérusalem.

Il convient de signaler, en terminant, l'intérêt que présente la belle publication des P.P. Vincent et Abel pour l'histoire de l'art chrétien au Moyen-Age. Les Croisés ont été, en Terre-Sainte, de grands bâtisseurs, et les monuments qu'ils ont élevés permettent d'intéressants rapprochements, au point de vue de la sculpture comme de l'architecture, avec l'évolution de l'art religieux en Occident.

Les belles planches hors texte qui accompagnent le livre présentent de nombreux spécimens caractéristiques de l'art des Croisades.

II. C'est encore un lieu tout rempli de souvenirs évangéliques qu'évoque le magnifique volume sur *Capharnaüm*[1], dû à la plume du P. Orfali, religieux originaire de Galilée, et luxueusement édité par la Custodie franciscaine de Terre-Sainte.

Capharnaüm, cité prospère aux temps évangéliques, n'est plus aujourd'hui qu'un champ de ruines sur le bord du lac de Tibériade, au lieu appelé Tell Houm. Dès la fin du premier siècle, elle était tombée au rang de simple bourgade, mais ce fut entre 665 et 667 qu'un tremblement de terre la détruisit complètement. La Custodie franciscaine de Terre-Sainte s'étant assuré la possession d'une partie du terrain sur lequel se trouvent les

1. *Capharnaüm et ses ruines, d'après les fouilles accomplies à Tell Houm par la Custodie franciscaine de Terre-Sainte* (1905-1921), par le P. Orfali. Grand in-4°, de VIII-121 p., avec 130 figures et 12 planches. Paris, Picard, 1922. Prix : 30 fr.

ruines, commença les fouilles en 1905, et ce sont les résultats de cette première campagne, qui a ramené au jour surtout les restes de la belle synagogue de Capharnaüm, que le P. Orfali présente au public, dans un texte précis, accompagné de dessins et de photographies si nettes qu'on peut se rendre un compte exact de ce qu'ont révélé les recherches archéologiques.

Un chapitre important de l'ouvrage du P. Orfali est naturellement consacré à la discussion de l'âge de la synagogue. Tandis que, guidé surtout par la physionomie esthétique du monument et le caractère de sa décoration, un savant qualifié, M. Watzinger, dans une étude d'ensemble sur les synagogues galiléennes, en fixe la construction à l'époque des Sévères: fin du IIe, commencement du IIIe siècle de notre ère, le P. Orfali croit que la synagogue de Capharnaüm n'a pu être édifiée qu'au commencement du premier siècle. Ce serait la synagogue même bâtie grâce à la munificence du centurion romain dont il est question dans l'Evangile (Luc, VII, 5). Je n'ai nulle compétence pour discuter ce problème archéologique. Mais je dois signaler que le recenseur du livre dans la *Revue biblique* juge peu décisives les preuves apportées par le P. Orfali en faveur de l'origine ancienne de la synagogue, tandis que les données archéologiques lui paraissent nettement favorables à la thèse contraire. De fait les arguments principaux du P. Orfali sont plutôt des preuves de convenance historique, celui-ci par exemple: un monument tel que l'ont révélé les fouilles n'a pu être construit qu'à une époque où Capharnaüm était en pleine prospérité, donc avant la période de décadence qui suivit les événements de l'an 70... Quoi qu'il en soit de ce point, on ne ne peut que louer grandement le P. Orfali et la Custodie de Terre-Sainte de la manière dont ont été menées les fouilles de Capharnaüm, et de la façon large et élégante dont les résultats en ont été livrés à la discussion dans une publication vraiment digne des grands souvenirs qu'elle évoque.

L. Venard.

Informations

Syndicats ecclésiastiques et Syndicats pour la possession des « Biens d'Eglise »

De nouveaux Syndicats ecclésiastiques continuent de se former. Au diocèse de Clermont, par exemple.

Mgr Marnas écrivait, le 15 avril, à ses curés : « Un Syndicat ecclésiastique, pourvu qu'il s'interdise tout ce qui se rattache directement au culte et limite son objet à l'étude et à la défense des intérêts de notre sainte profession, peut incontestablement être constitué en conformité avec les lois du 21 mars 1884 et du 12 mars 1920. » Et l'évêque envoyait à ses curés les statuts élaborés pour le Syndicat ecclésiastique de son diocèse, les invitant à y entrer à titre de membres associés.

Voici ce qu'on lit, dans les statuts :

1° Sur le « but du Syndicat » :

ART. 7. — Le Syndicat a exclusivement pour objet l'étude et la défense des intérêts professionnels des ecclésiastiques syndiqués.

Il pourra notamment :

1° Créer, administrer, subventionner, toutes œuvres professionnelles, telles qu'institutions ou œuvres d'éducation et de recrutement professionnels, toutes institutions professionnelles de prévoyance ou d'assistance, tout cours et toutes publications intéressant la profession ;

2° Faciliter le logement de ses membres, notamment en affectant une partie de ses ressources à la création d'habitations à bon marché ;

3° Constituer entre ses membres, et en se conformant aux dispositions des lois en vigueur, des caisses spéciales de secours mutuels ou de retraite ;

4° Acheter pour les louer, prêter ou répartir entre ses membres, tous livres, instruments, objets de toute nature, servant à l'exercice de leur profession, mais à condition de ne pas distribuer de bénéfices, même sous forme de ristournes ;

5° Exercer devant toutes juridictions les droits réservés à la partie civile, relativement aux faits portant un préjudice direct ou indirect à l'intérêt collectif de la profession ;

6° D'une façon générale, faire bénéficier ses membres de tous services et avantages autorisés par la loi du 12 mars 1920, ou qui le seraient par des lois postérieures.

2° Sur le « Patrimoine Syndical »:

ART. 15. — Le patrimoine du Syndicat est formé:
1° Des cotisations de ses membres;
2° Des dons et des legs qui pourront lui être faits;
3° Des biens et du produit de tous biens, meubles et immeubles, acquis par le Syndicat à titre gratuit ou à titre onéreux;
4° Du montant des emprunts qu'il pourra contracter;
5° De toutes autres recettes, produits ou profits autorisés par la loi.

« *Pourvu qu'il s'interdise tout ce qui se rattache directement au culte....* », écrit Mgr Marnas. C'est là, en effet, un point essentiel. Si cette réserve n'était pas gardée, le « Syndicat ecclésiastique » ne se distinguerait plus ou prendrait l'air d'une « association cultuelle », paroissiale ou plutôt diocésaine, qui serait. par le fait, régie par la loi de décembre 1905.

D'autre part, la *Semaine religieuse de Nice* publiait. le 23 mars dernier, le communiqué suivant de Mgr Chapon:

Quelques prêtres et fidèles ont exprimé à Monseigneur l'Evêque le désir de créer des Syndicats pour en faire un statut légal à l'usage des catholiques, pour les biens de l'Eglise. Monseigneur, après avoir pris l'avis des légistes les plus compétents, a la conviction que ces Syndicats n'offriraient aucune garantie à notre hiérarchie, pour laquelle nous avons tout sacrifié, non plus qu'à nos *biens d'Eglise.*

Il interdit donc, pour ces biens d'Eglise, la formation des Syndicats dans son diocèse. Attendons la décision du Souverain Pontife, qui étudie cette grave question du Statut légal de l'Eglise de France. Quand il jugera l'heure venue de se prononcer, prêtres et fidèles, nous nous empresserons tous de nous y soumettre et de nous y conformer.

Remarquons les mots: « *Quelques prêtres et fidèles...* » et « *Biens d'Eglise* ». Les Syndicats dont parle Mgr Chapon et dont il interdit la formation, ne sont pas les Syndicats ecclésiastiques dont parle Mgr Marnas et qui sont déjà constitués dans plusieurs diocèses. Il semble bien que ces derniers ne peuvent pas remplacer les associations cultuelles diocésaines que le Saint-Siège étudie présentement, et qu'ils ne feront pas double emploi avec elles.

« Devoirs envers Dieu » et programmes primaires

Le *Journal Officiel* du 25 février de cette année publiait

l'arrêté ministériel du 23 février fixant les nouveaux horaires et les nouveaux programmes de l'enseignement primaire. Or, les nouveaux programmes de morale ne mentionnent plus les « devoirs envers Dieu ». « C'est ainsi, écrivait à ce propos l'*Instituteur Français* (mars 1923), que sans bruit, sans fracas, sans avoir l'air d'y toucher, on supprime les derniers vestiges de l'école primaire d'autrefois, que Jules Ferry lui-même avait respectés. » Plusieurs journaux quotidiens protestèrent également. Si bien que le *Temps* du 14 mars insérait une note à caractère « officiel » dans laquelle on lisait: « Les programmes scolaires ne peuvent ni ne doivent être appréciés indépendamment des instructions ministérielles qui ne manquent jamais de les accompagner. Si les programmes, qui d'ailleurs n'entreront en application qu'au 1er octobre, ont été publiés, à l'occasion de la dernière réunion du Conseil supérieur, auquel ils devaient légalement être soumis, ces instructions, elles, sont actuellement en préparation. Le ministère aura soin d'y indiquer nettement qu'il demeure fidèle sur ce point, comme sur tous les autres, à la pensée du fondateur de notre enseignement public primaire. »

La circulaire ministérielle, longtemps attendue, a été enfin publiée au *Journal officiel* du 22 juin.

Pourquoi les devoirs envers Dieu sont-ils supprimés des programmes? C'est que, y dit-on, on a voulu abréger les anciens programmes. Rien de plus simple, comme vous voyez. Mais, ajoute-t-on, il n'y a rien de changé! J'avoue que je ne comprends plus.

Laisserons-nous s'accomplir ainsi, paisiblement et silencieusement, une nouvelle étape de la laïcisation de notre enseignement public ?

La Semaine Sociale de Grenoble

Du 30 juillet au 5 août, les Semaines Sociales de France tiendront leur XVe session à Grenoble, « la capitale des Alpes Françaises », une de nos cités les plus intéressantes.

Le sujet qui y sera étudié, est des plus importants: *le Problème de la Population*. On l'examinera, suivant la méthode traditionnelle des Semaines Sociales, sous ses trois aspects: les faits, les doctrines, l'action réformatrice.

Il faut souhaiter que les congressistes soient très nom-

breux et que leurs savants et pratiques travaux soient bienfaisants pour notre pays.

Les demandes de renseignements, adhésions, souscriptions et mandats doivent être envoyés à M. Cl. Court, au Secrétariat de la Semaine Sociale, pensionnat de l'Aigle, rue du Général-Rambaud, Grenoble (Isère).

On lira avec profit et intérêt: *Les Semaines Sociales*, par Jean Terrel. Collection de « l'Effort catholique français », publiée sous le patronage du Comité catholique des Amitiés françaises à l'Etranger. Prix: 4 francs.

J. Bricout.

Revue des Revues

I. Loti. — II. Pascal

I

Pierre Loti est mort: nous pourrons enfin oublier ses oripeaux, ses muses et ses fards, négliger ses dévots: éphèbes en mal d'esthétisme ou jeunes filles souffrant de vague à l'âme, ...et nous relirons quelques-unes de ses pages magiques. Des mots quotidiens, des épithètes banales, enclos en une phrase incertaine; et le charme opérait: les mosquées aux faïences bleues, les champs de roses, les bourrasques des mers lointaines apparaissaient dans notre rêve. Puis du songe aboli surgissait je ne sais quelle amertume et quelle langueur: « Sans jamais essayer de rien conclure, je n'ai su que chanter mon admiration épouvantée devant l'immensité changeante du monde ou jeter mon cri de révolte et de détresse devant la mort. » Ce dernier des enfants du siècle, comme le nomme A. Praviel (*Correspondant*, 25 juin) ne sut se déprendre du relatif: et son seul mérite est d'avoir opposé à l'esprit qui nie, le cœur qui espère. Les jeunes générations « ambitieuses de comprendre et d'agir » s'éloignent de lui. (*Rev. Hebd.*, 23 juin, par Mauriac) et il faut les en féliciter. Qu'elles aillent à la vie.

II

Bouleversez toute chronologie et imaginez-vous que le tribut du centenaire pascalien soit échu dans les premiè-

res années du siècle. Je crois entendre les dithyrambes en l'honneur des *Provinciales;* j'imagine les sectateurs de Nietzsche opposant leur surhomme au croyant abêti des *Pensées*, les Salpétriologues diagnostiquant d'hypothétiques psycho-névroses, et un ministre de la République absolvant Pascal d'une foi rétrograde, en considération de la machine à calculer, et des Petites Lettres!

En 1923, M. Oussif-Lourié, seul, a cru devoir administrer quelques férules à Pascal: et encore c'était dans l'*Œuvre*. Mais le *Journal* avec André Therive, mais l'*Echo de Paris* avec Charles Pichon, mais les *Débats* avec Jean Bourdeau, et j'en passe, magnifient le penseur chrétien. N'oublions pas une dissonnance: Clément Vautel, l'humoriste du bon sens, en un « film » du *Journal* plaide en faveur des casuistes contre leur critique estimé trop saint et trop intransigeant. Qui l'eût dit? qui l'eût cru?

A vrai dire si les temps ont changé, les pascalisants, eux, sont restés immuables: le grave Giraud (*Revue des Deux Mondes*), le sémillant Strowski (*Correspondant*) sont toujours aussi graves ou aussi sémillants qu'en 1908: le P. Valensin remanie pour les *Etudes*, son travail sur le Pari dont nous eûmes ici la primeur; et l'abbé Bremond lui-même reprend quelques tirades à effet d'une étude déjà ancienne (*Rev. de France*, cf. Inquiétude relig. IIe série). Ces messieurs d'ailleurs auraient eu bien tort de changer d'idées et de manière!

Mais nous sommes ainsi faits que le nouveau nous attire! Que nous réserve ce centenaire?

a) *Les Editions*. — Hélas! Pas de fête sans accident! Ce sera, je crois, M. Brunschwig, la grande victime de cette commémoration. Les érudits critiquent son texte: Vous vous rappelez le fragment (Havet 252, Brunchw. min. 17) où Pascal compare la manière d'Epictète, de Montaigne et de Salomon de Tultie et leur décerne à tous trois un semblable éloge. Or ce Salomon de Tultie n'est que l'anagramme d'Amos-Dettonville, ou si vous préférez de Louis de Montalte, c'est-à-dire en dernière analyse de Pascal, toujours en quête de pseudonymes. Voilà donc Pascal se mesurant aux plus grands: la modestie de M. Bédier s'en est effarouchée pour lui: et il a eu recours aux originaux; de cet examen, deux constatations à retenir: tout d'abord, le passage depuis « la manière d'Epictète... » jusqu'à « qui est la pensée de l'autre côté » est, comme l'indiquent ces derniers mots, écrits au verso de ce

qui précède. De plus il a été supprimé dans l'édition de 1670, surveillée de telle façon par Marg. Périer qu'on n'eût pu seulement y changer « la panse d'un a »: de là à conclure qu'il s'agit d'un commentaire de quelque admirateur enthousiaste, il n'y a qu'un pas! M. Bédier le franchit allègrement (*Revue de France*): tous nos savants éditeurs depuis Faugère s'y sont trompés.

Cela n'était que curieux: mais voici qui est grave: Lisez Brunch. min. 365: c'est la fameuse raillerie jetée à la raison, raillerie qui embarrasse tant les commentateurs. M. Strowski accuse l'éditeur d'avoir arbitrairement déplacé ces mots: « Qu'elle est sotte », et il propose la leçon suivante: « Toute la dignité de l'homme est en la pensée. Mais qu'est-ce que cette (ou notre) pensée? Qu'elle est sotte? La pensée est donc une chose admirable, etc... » Le « qu'elle est sotte » a été ajouté en cet endroit exactement et non pas en note ni à la fin où la place n'aurait pas manqué. C'est une glose comme il en introduit souvent pour compléter et éclaircir un raisonnement. Ma pensée est admirable. Mais n'est-elle pas sotte aussi? Oui, elle l'est par ses défauts, mais elle reste admirable par sa nature. »

C'est bien subtil, me direz-vous! D'accord, et je ne m'avoue pas convaincu, mais passant du texte au classement, M. Strowski prend nettement l'avantage: « Les éditeurs se croient tous obligés de grouper ensemble, pour en constituer un bloc effrayant les passages où Pascal parle de la faiblesse et de la misère humaine; quant à ceux où il affirme la grandeur de l'âme humaine, on les disperse çà et là, on les divise, on les atténue, on les rend insignifiants. Et pourtant Pascal ne séparait pas la grandeur de la misère. » ...Et M. Strowski remarque encore que dans leurs tables analytiques, Havet et Brunschwig indiquent tous les fragments ironiques contre la raison et omettent le « Travaillons à bien penser » ou le « Toute la dignité de l'homme est dans la pensée ». Vraiment il n'est pas trop sévère quand il taxe de parti pris et d'arbitraire ces récents éditeurs des Pensées.

b) *La vraie figure de Pascal.* — Maîtres du texte, les éditeurs commandent à tous ceux qui tâchent de l'interpréter et de le pénétrer. Aussi est-ce une œuvre libératrice qu'entreprend M. Massis (*Nouv. Littéraires*) quand, rééditant (lui aussi!) un passage de ses *Jugements*, il s'en prend à Havet « propre à fournir d'arguments les zéla-

teurs de Voltaire et de Michelet » et à Brunschwig au « Pascal incohérent et contradictoire, agnostique et pessimiste, ayant le mépris de la raison et de l'homme, bref antiintellectualiste et Bergsonien ». et M. Massis a toutes les audaces : il dénonce l'erreur de Barrès « représentant l'angoisse de Pascal comme l'abdication de la raison savante et le triomphe des forces sentimentales et instinctives », il s'insurge contre les prétentions de Bergson à ranger Pascal dans sa galerie d'ancêtres[1], il chante pouille enfin à Georges Sorel qui osait affirmer en 1913 « Pascal a vaincu Descartes » et ce, grâce en partie au Bergsonisme. Ce serait donc d'après Sorel, d'une part la victoire de l'intuition, et de l'autre celle du pessimisme, en d'autres termes « d'une conception pathétique et romantique du monde ». « Le précieux aveu ! ; ce que nous adopterions dans Pascal c'est son irrationalisme et par conséquent son fidéisme. » Pourquoi donc cette rage de traduire en termes de philosophie moderne, les tendances natives de Pascal. A la fois *savant et mystique*, Pascal est un « raisonneur pour qui toute la dignité de l'homme est en la pensée. » Il ne note l'argumentation du sceptique « que pour lui montrer son insuffisance et le forcer à se rendre ». Sans doute se méfie-t-il de l'esprit de système et des constructions abstraites à la Descartes ; mais s'il s'attache à l'expérience, il n'en rejette pas pour autant la raison. Pour lui « la vérité du savant et la vérité du chrétien finissent par se rejoindre, parce qu'il n'y a qu'une seule vérité. Bien penser dans un ordre prépare à bien penser dans tous les autres ». Mais, direz-vous, et le cœur ? M. Massis répond : Pascal est un mystique et seuls, les mystiques peuvent nous éclairer sur ses procédés bondissants. « Quand Pascal écrit : Dieu sensible au cœur, non à la raison, il ne dit pas que l'acte de foi ne soit le fait de la raison adhérant à la vérité qu'elle a reçue : il parle ici de la connaissance mystique du réel. » Ce vigoureux réquisitoire est inspiré par l'amour ; M. Massis ne veut pas reprocher à Pascal ses accointances jansénistes ou ses tendances fidéistes : il ne retient de lui que cette leçon toujours actuelle : « chercher des idées vraies

1. Bergson écrivait en effet (La *Science française : Philosophie*, Larousse), « A P. se rattachent les doctrines modernes qui font passer en première ligne la connaissance immédiate, l'intuition, la vie intérieure, comme à Descartes... se rattachent plus particulièrement les philosophies de la raison pure. »

qui recouvrent du réel... trouver une vérité vivante qui comble le cœur en conquérant la raison. »

Et pourtant que l'auteur ne se hâte pas trop de nous donner un Pascal maurrassien partant de l'expérience pour l'organiser rationnellement. Pascal a aimé les faits; mais ce sont là des faits d'âme imprégnés de sensibilité. Pascal a loué la raison; mais encore l'a-t-il louée à son rang, dans son ordre et conjointement avec toutes les autres puissances. Enfin et surtout, s'il n'y a aucun rapport entre l'intuition analogique de Bergson et la perception intellectuelle synthétique de Pascal, M. Massis était-il dans son bon droit quand il écartait de la succession de Pascal, les tenants de l'immanence. Les ayants droit pourraient protester.

On s'en rendra bien compte en lisant cette ample synthèse qu'a tentée M. Maurice Blondel, de la pensée pascalienne, synthèse, il faut bien le dire, plus compréhensive et plus complète que celle de M. Massis (*Rev. de Métathysique et de morale*, numéro du centenaire). « Elle est sienne en son vrai sens, la doctrine augustinienne de l'illumination intérieure et de la divine vie de l'esprit; elle est sienne la méthode de saint Ignace qui plie la machine et par le dynamisme de l'action, va du dedans au dehors... Plus que Bossuet, et en un sens plus intérieur que lui, il embrasse la suite de la religion; plus que Newman, il a le sens des mouvantes réalités de l'histoire, le sens des inférences, le sens des certitudes réelles qui ne résultent pas d'une somme de données notionnelles; comme nos modernes savants et nos critiques, il sait la beauté, le rôle, les limites, la relativité des sciences..., autrement et mieux que les traditionnalistes, il a le sens des contingences et des fixités salutaires; avec Dechamp, et en accord d'avance avec le concile du Vatican, il voit que le fait chrétien est moins un fait comme un autre qu'un acte perpétué qui contient sa vérité et sa preuve, par la rencontre de la donnée intérieure et de la donnée extérieure prêtes à se rencontrer et à s'embrasser dans la conscience religieuse; autrement et mieux que nos pragmatistes et nos intuitionnistes, il critique la connaissance qui ne se tourne pas à agir...; par une singulière rencontre avec la sociologie positiviste, il a compris la genèse des contraintes et la raison des routines politiques ou sociales; avec les pionniers de la métaphysique et de l'apologétique récente il a vu *l'intenable intime* que

l'homme porte en soi, les problèmes nés de l'hétérogénéité essentielle et de la continuité réelle qu'il y a entre la vie de l'esprit et les requêtes chrétiennes, le genre de certitude et d'exigences de cet ordre auquel, selon lui comme selon eux, nous ne saurions accéder de nous-mêmes, mais dont cependant nous ne pouvons nous évader et nous exclure. » Pas besoin, n'est-ce pas, de faire ressortir la puissance évocatrice d'un tel raccourci, ni de souligner l'intérêt documentaire de cette dernière phrase. Mais essayez de justifier par des références, chacune des assertions de Maurice Blondel : vous obtiendrez ainsi un nouveau Pascal ordonné dans le sens même de l'évolution catholique...

c) *Pascal est-il janséniste ?* Cette longue citation est extraite d'une étude sur « *le jansénisme et l'anti-jansénisme dans Pascal* ». La mode régit la critique elle-même : il y a vingt ans, le sujet obligé était Pascal et Descartes : aujourd'hui, c'est Pascal et Port-Royal. Pour M. Blondel, Pascal s'est détaché du jansénisme par une troisième conversion sans secousse, continue, profonde, qui parachève les deux premières et amène l'épanouissement de ses virtualités naturelles. Le jansénisme n'aurait donc été « qu'un véhicule premier, un réactif, un obstacle ». Voilà, certes, une intéressante utilisation et confirmation par la philosophie, de l'argumentation historique de Jovy. Malheureusement toutes les allégations de M. Blondel ne me semblent pas d'égale valeur : ainsi ne préjuge-t-il pas sur la réponse quand il écrit : « La tendance du jansénisme, c'est de transposer en notionnel tout ce qu'il y a de plus réel même dans la vie intérieure, dans la tradition historique et religieuse, dans l'expérience ascétique et mystique. » Oui, peut-être pour les mitrailleuses théologiques, Arnaud entre tous : mais les directeurs, mais les religieuses... Et de fait, les deux écrivains qui passèrent par Port-Royal, ont au plus haut point le sens de la vie tragique. — M. Blondel n'exagère-t-il pas encore la thèse, excessive déjà, de l'abbé Bremond, quand il note : « Pascal a besoin d'une intervention précise et singulière et pour ainsi dire constamment anormale de Dieu. » C'est oublier que Pascal cherche la volonté divine dans la direction spirituelle, dans la nécessité, dans les événements providentiels (Mémorial et Mystère)... Enfin, si un logicien peut contester la légitimité d'une Apologie dans l'hypothèse janséniste, un historien n'y saurait songer (cf. p. ex. Doctrine de Port-Royal, 1° p., passage de la spé-

culation à la pratique). Par contre, il faudrait, semble-t-il, nettement affirmer ce que l'on nous propose avec quelque hésitation : « S'il subsiste chez Pascal une tare qui est comme le stigmate de sa formation janséniste, c'est l'exagération du sens qu'il convient de donner au péché originel et du rôle qu'il convient d'attribuer à cette déchéance dans la science de l'homme et dans l'Apologie de la foi[1]. »

Dans la même revue et sur le même sujet, le lecteur trouvera un article de Laporte, agressif, dédaigneux et parfois fantaisiste, mais documenté. Malheureusement l'auteur part d'une idée fausse de la grâce (« participation momentanée de certains hommes à la vie divine ») et rejetant « les propositions du sieur Cornet », réduit le jansénisme à la défense de la grâce efficace ! Aussi, est-ce une confusion perpétuelle de la théologie catholique et de la janséniste !

d) *Pascal mystique.* — Cela est bientôt dit : mais encore faut-il quelques nuances ! M. Bremond les multiplie, les varie à l'infini, dans ses deux articles sur *Pascal et le mystère de Jésus* (*Revue de France*) et *Pascal et les mystiques* (*Revue de Paris*).

Tout d'abord, il convient de distinguer la prière de Pascal de son mysticisme. Voulons-nous *réaliser* cette prière dans sa simplicité, dans sa « chasteté » ; comparons Pascal avec les orateurs Bossuet, Rancé : entre eux, il y a tout l'espace qui sépare, suivant la distinction newmannienne, les « unreals words » des vécus. Rapprochons-le au contraire des saintes âmes plus effacées : c'est le même accent. « Pascal est grand de sa ressemblance avec les saints obscurs, les saints quotidiens. » Et si l'on cherche à caractériser cette prière, et si pour ce faire, on la replonge dans le grand courant catholique, il saute aux yeux qu'elle s'écarte de la louange liturgique primitive toute dirigée vers le Père et qu'elle est toute ordonnée vers le culte attendri du Fils, qu'elle présage ainsi, en quelque façon, la dévotion au Sacré-Cœur.

L'abbé Bremond croit que Pascal fut favorisé des dons mystiques. « Après la nuit sacrée du mémorial, la certitude lui reste et la voie ouverte à ce contact presque insensible, mais plus solide, plus étroit, plus béatifiant que

1. L'auteur ajoute « de plus en plus, prévaut l'interprétation clémente d'un dogme naturellement inaccessible à la connaissance expérimentale et dont les suites n'ont pas (un) caractère inhumain. »

la vision. » (*Rev. de France*). Et pourtant Pascal n'est pas un mystique de la haute école : « C'est qu'aussi bien il faut choisir entre Jansenius et François de Sales. La philosophie des mystiques est foncièrement optimiste. Elle suppose toujours la présence divine en nous active et rayonnante au centre de l'âme, ensuite la possibilité où nous sommes toujours, ici-bas, de prendre un certain contact avec ce Dieu présent et de nous unir à lui. Péché originel, péché actuel, aucune de nos infirmités ne peut suspendre ce contact qui nous donne l'être, ne peut arrêter ce rayonnement qui est le principe même de notre vie... On voit qu'une telle méthode ne saurait s'adapter à la doctrine janséniste sur la corruption totale de l'homme. » Pascal est donc gêné par le jansénisme : mais la vie contredit l'esprit : « La doctrine mystique, Pascal l'appelle en quelque sorte et il a besoin qu'elle soit vraie. En un mot, il fait mieux que la connaître, il la vit et il en vit. *Tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais pas trouvé.* » Cette phrase qui résume tout Pascal et qui traduit non seulement la pensée spéculative, mais encore et surtout la prière, l'expérience même de Pascal, cette phrase est toute chargée de mysticisme. François de Sales l'expliquerait ainsi : « La raison raisonnante ne chercherait pas à démontrer Dieu si déjà le fond de ton âme n'était uni à lui. »

Une chicane pour finir : l'abbé Bremond critique le penchant de Pascal pour les signes. Peut-on empêcher le témoin d'un miracle, le sujet d'une expérience mystique, de s'en souvenir avec reconnaissance. Feu de Bengale, nous dit-on, bientôt éteint ! mais qu'importe la rapidité du phénomène si, en nous indiquant la direction, il nous donne la confiance et l'espoir. « Préférons le mystère de Jésus au Mémorial. » Pourquoi ?... Sans doute l'éclairage quotidien est préférable aux feux d'artifice : mais une fusée éclairante pour l'aviateur, les nuits de patrouille, c'était le geste d'appel que la France faisait à son enfant en péril.

B. Amoudru.

Questions et Réponses

Q. — *Les Récits bibliques et l'explication du Catéchisme. — Existe-t-il des recueils où l'on ait groupé les passages de l'Ancien et du Nouveau Testament qui seraient susceptibles d'illustrer les leçons abstraites du catéchisme?*

R. — Nos grands catéchismes expliqués (ceux de Noël, de Guillois et autres plus récents) ont exploité la Bible et en ont donné des extraits ou des résumés.

Mgr Massé, vicaire général de Troyes, a publié naguère *Récits bibliques adaptés à chacune des leçons du catéchisme de* Paris, in-18, 190 pages, 1923. Imprimerie A. Albert, rue Urbain-IV, 85, Troyes. Prix : 2 fr. 50 (au profit de l'Œuvre des vocations). Voyez la méthode : A la première leçon du catéchisme qui contient des notions préliminaires, Mgr Massé nous montre l'Enfant Jésus faisant à l'âge de 12 ans le voyage de Jérusalem et écoutant au temple les leçons des docteurs. A la deuxième (symbole des Apôtres, le signe de la croix), nous lisons le récit de la mission des Apôtres ; à la troisième (création), l'histoire de la création ; à la quatrième (Trinité), l'apparition de Dieu à Abraham sous la forme de trois anges ; à la cinquième (les anges, l'homme), l'histoire de Tobie et le récit de la création d'Adam...

On pourrait souhaiter que l'exposé eût une allure plus populaire, plus rapprochée de l'intelligence de l'enfant. Mais cette adaptation sera l'affaire du catéchiste ecclésiastique ou laïque qui tantôt répétera mot à mot les récits bibliques, tantôt s'en inspirera, comme l'auteur l'indique dans l'avant-propos. Nous disons bien *s'en inspirera*, car il semble qu'un tout jeune auditoire serait surpris d'entendre dire « qu'une femme impudique tendit des pièges à la vertu (de Joseph) et que pour se venger de ses résistances »..., p. 15 ; « que tous les habitants de Sodome étaient là demandant à Lot de leur livrer les deux étrangers pour en faire le jouet de leurs bestiales convoitises », p. 115...

A. Brassac.

Q. *L'authenticité et la valeur historique des livres du Nouveau Testament. — Un auditeur de M. Guignebert à la Sorbonne a l'esprit troublé par ce qu'il a entendu sur l'origine et la valeur des livres du Nouveau Testament et demande où il pourra se procurer du contre-poison.*

R. — D'abord, ne continuez pas à vous intoxiquer. Soyez persuadé que si la Sorbonne donne d'excellents cours de littérature et de philologie, ce n'est pas là, surtout aux pieds de la chaire de M. Guignebert, un rationaliste d'extrême gauche, qu'il faut chercher la véritable exégèse biblique.

Lisez E. Jacquier, histoire des livres du Nouveau Testa-

ment, 4 in-12, Gabalda, 90, rue Bonaparte, Paris (6e), et du même (également chez Gabalda). *Le Nouveau Testament dans l'Eglise chrétienne*, 2 in-12.

A. Brassac.

Bibliographie

D. Ursmer Berlière : *La dévotion au Sacré-Cœur dans l'ordre de S. Benoît* (collection Pax), 1 vol. in-16, VIII, 176 p. Prix : 4 fr. 25. Paris, Desclée et Lethielleux.

Avec sa compétence hors de pair, Dom Berlière a fouillé le glorieux passé bénédictin pour y trouver les témoins de la dévotion au Sacré-Cœur. Nombreuses en effet sont les âmes choisies qui, dans les cloîtres bénédictins et cisterciens, ont reçu, longtemps avant Sainte Marguerite-Marie, des révélations du Sacré-Cœur ou se sont distinguées par leur dévotion envers lui. L'auteur nous présente ces âmes privilégiées dans un tableau d'ensemble. Ce qui double l'intérêt et la valeur de son travail, ce sont les nombreuses citations relatant les révélations ou donnant le texte même de prières particulièrement typiques. Riche contribution à l'histoire de la dévotion au Sacré-Cœur.

Mgr W.-B. Ullathorne, évêque de Birmingham. *Humilité et patience*, 1 vol. in-16 (collection *Pax*), IV-128 p. Prix : 3 fr. 45.

Les Bénédictines de Paris ont eu l'heureuse idée de donner au public français la traduction d'un petit traité de l'humilité et de la patience, composé d'extraits de deux des grands ouvrages de Mgr Ullathorne. On retrouve dans ces pages la fine psychologie de l'ami de Newman, et son expérience des âmes et de la vie intérieure.

R. P. Régis Gerest, O. P. — *Synthèse de la Vie spirituelle*, 1 brochure in-18 de 72 p. Prix : 1 fr. 50, Lethielleux.

L'auteur ramène à cinq opérations toute l'évolution du progrès spirituel : se dégager, se recueillir, réagir, se perfectionner, s'épanouir. Chacune de ces opérations est présentée dans un développement succinct et qui met en relief l'idée dominante du travail à réaliser.

Le Gérant : GABRIEL BEAUCHESNE.

PARIS. — SOC. G^le D'IMP. ET D'ÉDIT., 17, RUE CASSETTE.

Pascal et l'argument prophétique

(*Fin*[1])

Et maintenant, voyons si « l'ordre nouveau » est bien celui que nous ont prédit les prophètes. Les prédictions disaient « qu'en la quatrième monarchie, avant la destruction du second temple, avant que la domination des Juifs fut ôtée, en la septantième semaine de Daniel, pendant la durée du second temple, les païens seraient instruits et amenés à la connaissance du Dieu adoré par les Juifs, que ceux qui l'aiment seraient délivrés de leurs ennemis, et remplis de sa crainte et de son amour[2]. »

Laissons de côté la question de la date de réalisation des prophéties, dont Pascal fait état pour appuyer son argument. Nous y reviendrons plus loin. Pour le moment, nous ne nous occupons que de savoir si ce qu'annonçaient les prophéties, lorsqu'on les entend, comme il le faut bien, en un sens moral et religieux, a été réalisé.

Or, qu'est-il arrivé? « Il est arrivé qu'en la quatrième monarchie, avant la destruction du second temple..., les païens en foule adorent Dieu et mènent une vie angélique; les filles consacrent à Dieu leur virginité et leur vie; les hommes renoncent à tous plaisirs. Ce que Platon n'a pu persuader à quelques hommes choisis et si instruits, une force secrète le persuade à cent millions d'hommes ignorants, par la vertu de peu de paroles. Les riches quittent leur bien, les enfants quittent la maison délicate de leurs pères pour aller dans l'austérité d'un désert, etc.[3].

Avouons, en effet, que le contraste est violent entre le monde antique et le monde moderne. La spiritualité chrétienne succède par une force irrésistible au naturalisme païen. Les principes directeurs de la vie ne

1. Voir *Revue Apologétique*, n° du 15 juillet 1923, p. 486 sqq.
2. *Pensées*, 724.
3. 724..

sont plus les mêmes. C'est une rénovation universelle, à la fois individuelle et sociale, qui permet de dire, avec Virgile, en toute vérité : « *Magnus ab integro saeclorum nascitur ordo.* » Nous ne cherchons pas encore à savoir par quelles causes visibles s'est produit ce prodigieux changement. Mais ce qui apparaît dès maintenant, c'est que seule une action divine est capable de l'expliquer. « Qu'est-ce que tout cela ? C'est l'esprit de Dieu qui est répandu sur la terre[1]. »

Oui, tout cela est divin. Entraîner des foules, fussent-elles immenses, c'est chose admirable, assurément, mais enfin qui pourrait être humaine : tel le bouddhisme. Mais où l'on voit la marque de la Divinité, c'est de persuader à des millions d'hommes de renoncer à leurs passions, de briser leurs idoles et d'abaisser leur superbe.

Prodige éclatant, et prodige prédit depuis des siècles : « Qu'est-ce que tout cela ? C'est ce qui a été prédit si longtemps auparavant. Depuis deux mille années aucun païen n'avait adoré le Dieu des Juifs ; et dans le temps prédit, la foule des païens adore cet unique Dieu. Les temples sont détruits, les rois mêmes se soumettent à la croix... La foule des païens, après Jésus-Christ, croit en les livres de Moïse, et en observe l'essence et l'esprit, et n'en rejette que l'inutile. »

Ici, l'argumentation de Pascal devient tout à fait originale. Tout cela était prédit, c'est vrai. Mais, par le fait même, la conduite des Juifs apparaît comme une énigme. Comment n'ont-ils pas vu que les prédictions dont ils étaient les gardiens jaloux se réalisaient parmi eux ? Pour qu'ils n'aient pas compris, comme il est arrivé, il fallait que les prophéties ne fussent pas si claires qu'on le prétend.

Telle est la difficulté. Pascal répond que la conduite des Juifs en cette circonstance, loin de soulever une objection contre la valeur des prophéties, comme le voudraient les incrédules, en est au contraire la

1. *Pensées*, 724. Cf. 725 *et sq.*

plus évidente manifestation[1]. Il est vrai que les Juifs, contemporains du Messie, — considéré toujours, nous le rappelons, comme représentant du nouvel état de choses, non encore comme objet spécial, en tant que personne divine, des prédictions, — l'ont rejeté et crucifié, semblant ainsi renier le sens moral et religieux des prophéties. Les libertins croient pouvoir s'autoriser de ce fait pour récuser le témoignage des prophéties. Or, cette raison qui est pour les libertins un prétexte à ne pas croire est, pour les vrais chrétiens, une éclatante confirmation de leur foi, et, pour les âmes droites, une marque certaine de vérité. En effet, les Juifs, étant charnels, comme cela ressort de toute leur histoire, ont attendu un Messie charnel, qui devait leur apporter les richesses terrestres et les conduire à la conquête de l'univers. Mais Jésus n'avait pour armes que la prière, et pour royaume que les âmes. Le mot d'ordre qu'il a laissé aux hommes fut de renoncer à toutes les choses d'ici-bas, pour ne se préoccuper que des biens éternels. Or, qui ne voit qu'un Messie à l'image des aspirations toutes matérielles et temporelles des Juifs n'eût pas été le Messie annoncé par les prophètes ? Si les Juifs s'étaient trouvés à l'aise dans le nouvel ordre du monde, c'est que ce nouvel ordre n'eût pas été celui qu'annonçaient les prédictions. Par contre, celui qu'ils reniaient, par le fait même, ils le prouvaient ; cet ordre du monde qu'ils repoussaient comme contraire à leurs ambitions charnelles, du même coup ils le démontraient véritable. C'est ainsi que la conduite des Juifs prouve à la fois la vérité des prédictions et leur réalisation selon le sens moral et religieux, que nous savons qui est le seul véritable[2].

1. « Ceux qui ont peine à croire en cherchent un sujet en ce que les Juifs ne croient pas. Si cela était si clair, dit-on, pourquoi ne croiraient-ils pas? » Et voudraient quasi qu'ils crussent, afin de n'être pas arrêtés par l'exemple de leur refus. Mais c'est leur refus même qui est le fondement de notre créance. Nous y serions bien moins disposés, s'ils étaient des nôtres. Nous aurions alors un plus ample prétexte. Cela est admirable d'avoir rendu les Juifs grands amateurs des choses prédites, et grands ennemis de l'accomplissement. » 745.

2. « Il fallait que, pour donner foi au Messie, il y eût des prophéties précédentes, et qu'elles fussent portées par des gens non

Telle est la première partie de l'argument pascalien. Pascal envisage les prédictions, non pas comme se rapportant à un personnage spécial, mais comme nous découvrant un « ordre de choses nouveau ». Il montre ensuite que cet ordre nouveau a prévalu à une certaine période de l'histoire du monde et que c'est celui même dont nous vivons. Et il oblige à conclure qu'un tel changement, un tel renversement de valeurs, annoncé comme il l'était depuis de longs siècles, porte en lui la marque de l'action divine. « Je vois que cela est divin. »

Mais les prophéties ne se sont pas réalisées, pour ainsi dire, *in abstracto*. L'avènement de l'ordre nouveau a eu des causes visibles. En fait, toutes les prophéties se rapportaient, directement ou indirectement, à un homme, par qui devait être changée la face de la terre, l'Envoyé de Dieu, l'Oint du Seigneur, le Messie, le Christ. La deuxième démarche de Pascal consistera donc à « s'assurer que le Messie prédit par les prophètes est venu ».

II

En effet, un homme est apparu qui s'est prétendu le Messie, l'objet des prédictions antiques. Et c'est de lui qu'est sortie la rénovation universelle que nous avons constatée. « Jésus-Christ, que les deux Testa-

suspects, et d'une diligence et fidélité et d'un zèle extraordinaire, et connu de toute la terre... Pour faire réussir tout cela, Dieu a choisi ce peuple charnel, auquel il a mis en dépôt les prophéties qui prédisent le Messie, comme libérateur et dispensateur des biens charnels que ce peuple aimait : et ainsi il a eu une ardeur extraordinaire pour ses prophètes, et a porté à la vue de tout le monde ces livres qui prédisent le Messie... Et ainsi ce peuple, déçu par l'avènement ignominieux et pauvre du Messie, ont été ses plus cruels ennemis... Si le sens spirituel eût été découvert, ils n'étaient pas capables de l'aimer, et, ne pouvant le porter, ils n'eussent pas eu le zèle pour la conservation de leurs livres... Et s'ils avaient aimé ces promesses spirituelles, et qu'ils les eussent conservées incorrompues jusqu'au Messie, leur témoignage n'eût pas pu servir de force... Mais, d'un autre coté, si ce sens (spirituel) eût été tellement caché qu'il n'y eût point du tout paru, il n'eût pu servir de preuve au Messie. Qu'a-t-il donc été fait? Il a été couvert sous le temporel en la foule des passages, et a été découvert en quelques-uns... si clairement... que cela ne pouvait induire en erreur, et qu'il n'y avait qu'un peuple aussi charnel qui s'y pût méprendre. » 571. — Cf. 745-750.

ments regardent, l'Ancien comme son attente, le Nouveau comme son modèle, tous deux comme leur centre[1]. »

Nous ne développerons pas ce point, parce que nous ne trouvons dans Pascal que peu de fragments s'y rapportant. Nous remarquerons que c'est ici que devrait s'insérer la preuve historique de l'existence de Jésus. Cette preuve, il pouvait paraître superflu à Pascal de la traiter longuement. Pour l'Apologétique moderne, après les audacieuses négations de la critique rationaliste, il faudrait au contraire la traiter à fond. Comment pourrions-nous essayer de convaincre nos adversaires, à l'aide de l'argument prophétique, si nous n'établissions d'abord solidement le fait de l'existence de Jésus!

III

On aurait tort de croire que Pascal n'utilise pas ce qu'on pourrait appeler l'argument traditionnel, consistant à établir un parallèle entre les prophéties, prises non dans leur sens général, mais dans leurs détails précis, et la réalité chrétienne, en vue de montrer leur réalisation. Pascal se sert de cet argument d'autant plus aisément qu'il n'a pas nos inquiétudes critiques. L'exégèse allemande ne troublait pas l'ordre de ses arguments. Ce n'est pas à dire, d'ailleurs, que cette sérénité fût toujours chose parfaite. Une critique textuelle plus approfondie faisait défait alors aux meilleurs de nos apologistes. On put s'en rendre compte quelques années après la disparition de l'auteur des *Pensées*, lorsque Bossuet se trouva aux prises avec Richard Simon.

Quoi qu'il en soit, Pascal est véritablement intrépide dans l'emploi de cet argument. « Le temps prédit par l'état du peuple juif, par l'état du peuple païen, par l'état du temple, par le nombre des années[2]. » Et ailleurs : « Il fallait que les quatre monarchies, idolâtres ou païennes, la fin du règne de Juda, et les

1. *Pensées*, 745.
2. *Ibid.*, 708.

soixante-dix semaines arrivassent en même temps, et le tout avant que le deuxième temple fût détruit[1]. » Pascal consacre ainsi de très nombreux fragments à passer en revue les diverses prophéties. Il insiste surtout, semble-t-il, sur les prédictions de Daniel[2]. Il est inutile de résumer ces fragments. Qu'il nous suffise de dire que Pascal veut être complet et qu'il compte donner une force irrésistible à l'argument par l'accumulation des prophéties particulières.

On remarquera, il est vrai, que Pascal se contente habituellement de citer les prophéties sans se soucier d'en montrer la réalisation en Jésus. Mais il n'y a pas lieu de s'en étonner. Pascal a moins insisté sur la réalisation des prophéties, parce qu'il estime que la vie de Jésus, — surtout après l'étude historique que devait comporter le deuxième point de l'argument — est assez connue pour que l'on puisse se convaincre, à la seule lecture des prophéties, qu'elles se sont divinement vérifiées en lui.

Mais ici, une objection se présente : celle du hasard. On avoue, en effet, que les prédictions se sont réalisées en Jésus. Mais, dira-t-on, c'est pure coïncidence, simple hasard. Les disciples du Maître se sont emparés de ces coïncidences et les ont merveilleusement exploitées. Il y a là, d'ailleurs, quelque chose que l'on déclare vraiment extraordinaire, mais qui ne dépasse pas, en fin de compte, les possibilités naturelles.

Or, Pascal constate d'abord, après avoir montré la multiplicité des prophéties, qu'il « faut être hardi pour prédire une chose en tant de manières[3] ». Il reprend le défi d'Isaïe : que quelque incrédule nous fasse une prophétie, une seule, et espérant sérieusement de la voir réalisée : « Si vous êtes des dieux, approchez, annoncez-nous les choses futures, nous inclinerons notre cœur à vos paroles. Apprenez-nous les choses qui ont été au commencement, et prophétisez-nous celles qui doivent arriver. Par là, nous saurons que vous êtes

1. *Pensées*, 709. — Cf. 714 à 720.
2. Cf. *Ibid.*, 722 à 736.
3. *Ibid.*, 709.

des dieux[1] ». Il faut en convenir, l'avenir nous est irrémédiablement fermé, et la prophétie dépasse les forces de notre nature. De plus, une prédiction que l'on voit de temps en temps réalisée, le hasard peut bien, à la vérité, suffire à l'expliquer. Mais qui ne voit que « quand un seul homme aurait fait un livre de prédictions de Jésus-Christ, pour le temps et pour la manière, et que Jésus-Christ serait venu conformément à ces prophéties, ce serait une force infinie. Mais il y a bien plus ici, c'est une suite d'hommes, durant quatre mille ans, qui, constamment et sans variation, viennent, l'un ensuite de l'autre, prédire ce même avènement. C'est un peuple tout entier qui l'annonce, et qui subsiste depuis quatre mille années, pour rendre en corps témoignage des assurances qu'ils en ont, et dont ils ne peuvent être divertis par quelques menaces et persécutions qu'on leur fasse : ceci est tout autrement considérable[2]. »

Qu'on l'avoue donc : il serait absurde d'attribuer cette merveilleuse concordance entre les prédictions et la réalité au simple jeu du hasard. Et Pascal, âprement, prend à parti le libertin qui ose se retrancher derrière une semblable objection pour contester la valeur des prophéties. C'est la mauvaise volonté seule, dit-il, qui nous aveugle. « Mais quiconque n'ayant plus que huit jours à vivre ne trouvera pas que le parti est de croire que tout cela n'est pas un coup de hasard... Or, si les passions ne nous tenaient point, huit jours et cent ans sont une même chose[3] ».

Si donc le hasard est impuissant à rendre compte de la réalisation des prophéties, il faut reconnaître qu'il y a, dans ce fait prodigieux, une force surhumaine, une action surnaturelle. C'est preuve de divinité : « La plus grande preuve de Jésus-Christ sont les prophéties[4] ». Il n'y a que Celui pour qui tout est présent qui puisse annoncer les événements futurs.

1. *Pensées*, 713, p. 653.
2. *Ibid.*, 710.
3. *Ibid.*, 694.
4. *Ibid.*, 706.

Pascal apporte ici une sorte de *confirmatur*. Toutes les prophéties, dira-t-on, ne se rapportent pas au Messie. Beaucoup concernent des « choses particulières ». Or, loin de trouver là une difficulté, Pascal se sert de cette constatation pour renforcer la preuve précédente. En effet, en annonçant des événements particuliers, les prophéties fournissent un moyen précieux de vérification. « Les prophéties mêlées de choses particulières et de celles du Messie, afin que les prophéties du Messie ne fussent pas sans preuves et que les prophéties particulières ne fussent pas sans fruit[1] ».

Reste l'objection fondée sur l'obscurité des prophéties. Celles-ci, dit-on, ne sont pas claires ; nous les interprétons en fonction du Nouveau Testament, mais en elles-mêmes, elles sont obscures et incertaines.

Pascal va-t-il contester l'obscurité des prophéties ? Nullement. Nous avons déjà cité ce fragment : « Le Vieux Testament est un chiffre[2] ». Et il avoue aussi aisément que ce qui nous ouvre l'intelligence des prophéties, c'est leur réalisation. L'Ancien Testament explique, justifie le Nouveau ; le Nouveau illumine l'Ancien : « On n'entend les prophéties que quand on voit les choses arrivées : ainsi les preuves de la retraite, et de la discrétion et du silence, etc... ne se prouvent qu'à ceux qui les savent et les croient[3] ». Rien n'est plus légitime que d'interpréter les prophéties à l'aide du Nouveau Testament qui les réalise. Des prédictions sont nécessairement obscures jusqu'à ce qu'elles soient réalisées. Seule leur réalisation est capable d'en donner la pleine intelligence. « Les prophéties étaient équivoques : elles ne le sont plus[4] ». Elles ne le sont plus, depuis les miracles de Jésus,

1. *Pensées*, 712. — Il va sans dire que l'Apologétique moderne ne peut, pour des raisons pressantes de critique et d'exégèse, utiliser telle quelle l'argumentation pascalienne. Il n'entre pas dans le plan de ce travail, qui ne vise qu'à retrouver l'ordre de l'argument prophétique dans Pascal, de critiquer la doctrine du grand apologiste. On trouvera cette critique parfaitement faite, du point de vue de l'exégèse contemporaine, et touchant ce point précis de l'argument pascalien, dans l'article déjà cité du R. P. Lagrange.
2. *Pensées*, 691.
3. *Ibid.*, 698.
4. *Ibid.*, 830.

car ces miracles démontraient que le Christ était vraiment l'objet des prédictions. Les prophéties confirmaient l'affirmation de Jésus qu'il était le Messie et Jésus, par ses miracles, confirmait la vérité des prophéties.

Pascal fournit une seconde réponse, qui est sa réponse favorite. La véritable raison des obscurités des prophéties que, loin de contester, il met en vive lumière, c'est, selon lui, que l'Ecriture doit être telle que, claire pour les élus, elle rebute les réprouvés par son obscurité. C'est le suprême argument de Pascal contre les incrédules opiniâtres. Disons tout de suite qu'il a une forte saveur janséniste. « Les prophéties citées dans l'Evangile, vous croyez qu'elles sont rapportées pour vous faire croire ? Non. C'est pour vous éloigner de croire[1] ». Cela revient souvent dans les *Pensées*, en termes vigoureux : « Les prophéties, les miracles mêmes... ne sont pas de telle nature qu'on puisse dire qu'ils sont absolument convaincants. Mais ils le sont aussi de telle sorte qu'on ne peut dire que ce soit être sans raison que de les croire. Ainsi il y a de l'évidence et de l'obscurité, pour éclairer les uns et obscurcir les autres. Mais l'évidence est telle, qu'elle surpasse, ou égale pour le moins, l'évidence du contraire ; de sorte que ce n'est pas la raison qui puisse déterminer à ne pas la suivre ; et ainsi ce ne peut être que la concupiscence et la malice du cœur[2] ».

Cette réponse de Pascal est conforme à sa philosophie générale. Si l'on excepte son excès janséniste, elle s'accorde assez bien avec ce que l'Eglise enseigne : car, enfin, à ce point de la démonstration pascalienne, nous sommes au seuil de la foi, et, avec la grâce, la volonté doit joindre son effort loyal à celui de l'esprit. C'est bien le sens de la dialectique de Pascal, comme le montre le second texte que nous avons cité, et qui atténue un peu la force paradoxale du premier. D'ailleurs, Pascal a su parfois exprimer en termes parfaits la même pensée, sans aucune de ces outrances où il

1. *Pensées*, 568.
2. *Ibid.*, 564. — Cf. 565-567 ; 578-588 ; 758.

semble se complaire : « Dieu veut plus disposer la volonté que l'esprit. La clarté parfaite servirait à l'esprit et nuirait à la volonté[1] ». Restons sur cette sage réponse.

Tel est l'argument prophétique que Pascal développe en de nombreux fragments des *Pensées*. Si le système apologétique de Pascal appelle de sérieuses corrections, on ne conteste pas que de nombreux morceaux en soient bons. Tout grand système comporte des parties faibles, à côté d'autres qui semblent défier le temps. Mais les matériaux qui ont servi à l'édifier survivent à ses vicissitudes et servent à d'autres constructions. L'argument apologétique de Pascal, pris dans son ensemble, est sans doute une de ces pierres angulaires si solides qu'on peut, après les avoir taillées à nouveau, les replacer à la base d'un nouvel édifice. Le profond génie de Pascal a touché à tous les aspects de l'argument prophétique et les a véritablement, en son temps, renouvelés. A l'heure actuelle, il reste pour nous un maître incomparable. Quel dommage que le jansénisme ait souvent donné à sa vie et à son œuvre cette raideur et souvent cette âpreté qui risquent d'éloigner au lieu d'attirer.

Nous trouvons cependant dans Pascal, trop rares, de tendres effusions et c'est par l'une d'elles que nous voulons finir. Pascal, après avoir développé les divers arguments que nous venons d'exposer, s'écrie : « Aussi, je tends le bras à mon Libérateur, qui ayant été prédit depuis quatre mille ans, est venu souffrir et mourir pour moi sur la terre dans les temps et dans toutes les circonstances qui ont été prédites ; et, par sa grâce, j'attends la mort en paix, dans l'espérance de lui être éternellement uni ; et je vis cependant avec joie, soit dans les biens qu'il lui plaît de me donner, soit dans les maux qu'il m'envoie pour mon bien, et qu'il m'a appris à souffrir par son exemple[2] ».

Régis JOLIVET.

1. *Pensées*, 581. — Cf. 582 à 586.
2. *Ibid.*, 737, p. 680.

Les procès en nullité de mariage devant les tribunaux ecclésiastiques

Le 16 octobre 1922, eut lieu au Vatican la séance solennelle d'ouverture du Tribunal de la Rote pour l'année 1922-1923. Après la messe *de Spiritu Sancto*, le doyen des Auditeurs de Rote, Monseigneur J. Prior, lut une adresse au pape, dont je voudrais ici détacher les principales idées intéressant l'apologétique. Le but de cette adresse est, en effet, de justifier les tribunaux ecclésiastiques, plus spécialement les tribunaux romains, des accusations portées contre eux à propos des causes de nullité de mariage.

Ces accusations, le prélat les ramène à quatre.

1. On dit d'abord qu'étant donnés les frais de ces procès, ce sont les riches seuls qui peuvent recourir à Rome et obtenir gain de cause.

2. On dit ensuite que, sous prétexte de déclarer la nullité d'un mariage, les tribunaux romains laissent fléchir quelque peu la loi de l'indissolubilité.

3. On ajoute que dans l'interprétation de la loi, le tribunal de la Rote a tendance à imaginer de nouveaux cas de nullité.

4. On lui reproche enfin de se montrer beaucoup plus facile qu'autrefois à déclarer nuls les mariages, surtout lorsqu'il s'agit de l'empêchement *vis et metus*.

De ces reproches qu'ils jugent fondés, certains partisans du divorce tirent même cette conclusion qu'en se voyant ainsi contrainte d'ouvrir une « soupape de sûreté » (valvola di sicurezza) contre l'indissolubilité du mariage, l'Eglise apporte un argument nouveau à la thèse de la nécessité du divorce.

C'est pour répondre à ces accusations superficielles, et ruiner par la base la « monstrueuse déduction » que veulent en tirer les partisans du divorce, que Monseigneur Prior recourt « à la voix aride mais éloquente des chiffres ».

1. Comment soutenir d'abord qu'en raison du coût élevé de ces procès, les riches seuls peuvent obtenir gain de cause auprès du Tribunal de la Rote, alors que les re-

gistres démontrent avec évidence combien largement est accordé aux pauvres le bénéfice de l'assistance judiciaire[1], et combien facilement, les fidèles appartenant aux classes moyennes, obtiennent de très fortes réductions ; souvent même l'offrande qu'on leur demande ne couvre qu'une minime partie des dépenses faites par le S. Siège. Pour citer des chiffres, depuis octobre 1916 jusqu'en octobre 1922, la Rote a discuté 117 causes matrimoniales ; pour 69 d'entre elles, il n'y a pas eu de réductions accordées, et tous les frais ont été payés. Mais 39 (soit un tiers) ont bénéficié de l'assistance judiciaire complètement gratuite, et pour 9 autres la Rote s'est contentée d'une simple offrande. Et ce qui montre bien que, dans ses jugements, le tribunal romain ne fait acception de personne, c'est que sur les 69 causes introduites par des riches, qui en payèrent intégralement les frais, 46 seulement se terminèrent au gré de ceux qui les avaient portées à Rome, tandis que sur les 48 autres causes (39, entièrement gratuites, et 9 demi-gratuites), 8 seulement échouèrent. C'est ce que met du reste en évidence le tableau suivant :

Tableau relatif aux causes de nullité de mariage jugées par la Rote de 1916 à 1922

Issue du procès	Causes payantes	Causes gratuites	Causes demi-gratuites	Total	Observations
Succès..	46	32	8	86	Dans ces 86 sentences sont comprises 6 dispenses « super rato non consummato » et 80 sentences de nullité proprement dite.
Échecs..	23	7	1	31	
Total...	69	39	9	117	

2. Il n'y a pas à s'étonner que le nombre des sentences favorables à la nullité du mariage (soit 80, de 1916 à 1922, en ne tenant pas compte des 6 dispenses accordées « super rato non consummato ») dépasse de beaucoup celles qui sont favorables à sa validité (soit 31) : le tribunal de la Rote est en effet un tribunal d'appel ; et tan-

1. Voir l'article de la *Revue pratique d'apologétique*, 15 fév. 1911 t. XI, p. 770-773) sur *L'assistance judiciaire au tribunal de la Rote.*

dis qu'après une sentence favorable à la nullité le défenseur du lieu est obligé par la loi d'interjeter appel, les parties, elles, n'ont pas la même obligation et se désistent souvent lorsqu'elles n'ont pas obtenu gain de cause devant un tribunal inférieur. C'est ce qui explique que la Rote ait beaucoup plus souvent à confirmer des sentences prononçant la nullité d'un mariage, que des sentences concluant à sa validité. Du reste, ces 80 sentences de nullité prononcées en 6 ans, représentent à peine une moyenne de 11 par année, car pour plusieurs de ces causes il a fallu — selon le droit canonique — deux sentences conformes du Tribunal de la Rote. Ces chiffres suffisent à prouver combien les tribunaux ecclésiastiques sont loin de reconnaître en quoi que ce soit la prétendue nécessité pratique du divorce, surtout si on les compare au nombre énorme de divorces prononcés par les tribunaux civils, dans les pays où existe cette loi néfaste. Sans parler des statistiques désolantes d'après guerre, on en compte, pour 1913, 16.335 en France, 17.835 en Allemagne, et, en 1916, 112.036 aux Etats-Unis d'Amérique.

3. C'est sans aucune raison également que l'on parle de la tendance de la Rote à imaginer de nouveaux cas de nullité. Tout au contraire, l'expérience des tribunaux romains, n'a pas peu contribué à préparer la diminution du nombre des empêchements de mariage, réalisée par le nouveau Code. On n'a qu'à jeter un coup d'œil sur les *Décisions* de la Rote ou à parcourir les *Acta Apostolicæ Sedis* pour se convaincre que les motifs allégués par elle sont tous très exactement les mêmes motifs que ceux apportés par l'ancienne jurisprudence.

4. Ce souci constant de garder fidèlement et scrupuleusement les traditions de l'ancienne Rote, et des Congrégations Romaines, est aussi la meilleure réponse à ceux qui accusent le tribunal romain de se montrer trop indulgent à accueillir les motifs de nullité.

Il n'y a qu'à lire les décisions publiées pour retrouver en chacune d'elles un soin scrupuleux de recourir aux sources, et de se rattacher par d'abondantes citations à l'esprit et à la lettre de la plus pure tradition. « C'est à cela que tendent tous nos efforts, dit Monseigneur Prior, ne pas sortir des limites que sagement nous ont marquées nos Pères. Et (pour ne parler que de cet exemple qu'on nous oppose), s'il nous arrive d'accueillir souvent comme motif de nullité la *crainte et la violence*, cela montre

seulement avec quel souci l'Eglise veut assurer, comme elle l'a toujours fait pour le plus grand bien de la société, la liberté absolue du contrat de mariage, précisément parce que c'est un contrat indissoluble.

Loin donc de dévier de la tradition qui dans le passé a rendu si glorieuse la jurisprudence de la Rote, unanimement reconnue comme la plus digne interprète en son temps, des gloires de Rome, mère et maîtresse du droit, le tribunal actuel ne veut que la continuer, assidument et constamment, en plein accord avec la mission et l'enseignement de l'Eglise ». (*Acta Apostolicæ Sedis*, 1922, p. 560-562.)

A consulter, sur cette question, le petit opuscule de A. Boudinhon, *Le mariage religieux et les procès en nullité*, in-12° de 72 pages, Paris, Lethielleux, 1900; et celui de P. Pisani, *Les nullités de mariage*, essai théorique et pratique, in-16° de 64 pages, Paris, Letouzey, 1905. Cette dernière brochure n'est que la reproduction (très légèrement augmentée, p. 11-15) d'un article paru dans le *Correspondant* du 10 oct. 1904, p. 20-46, sous le titre *L'Eglise et le divorce*.

F. Cimetier.

Pour l'historicité du quatrième Évangile

Dans le procès sur l'historicité de l'Evangile selon saint Jean, *des témoins doivent déposer qui, jusqu'ici, n'ont jamais été cités.* Ce sont les Actes des Apôtres, les Catacombes de Rome, saint Evodius (70-100), prédécesseur de saint Ignace sur le siège d'Antioche, Quadratus qui a écrit une apologie de la religion à Hadrien (vers 125) l'Inscription d'Abercius (IIe siècle) et des presbytres d'Asie-Mineure dont saint Irénée nous a conservé les leçons.

Dans les Actes des Apôtres, saint Luc reproduit le dernier entretien de Jésus avec les Douze avant son ascension: « Et comme il se trouvait avec eux, il leur recommanda de ne pas s'éloigner de Jérusalem, mais d'attendre la promesse du Père, celle que je vous ai annoncée, leur dit-il[1] ». Cet entretien s'identifie avec celui que nous lisons au chapitre vingt-quatrième du troisième évangile où l'auteur donne le résumé des événements qui ont suivi la résurrection du Sauveur. Après le départ de Jésus, les disciples d'Emmaüs reviennent à Jérusalem auprès des « *onze* » et de ceux qui sont réunis au Cénacle[2]. Jésus se serait engagé à leur envoyer le Saint-Esprit promis par le Père et il les aurait désignés comme ses témoins avec la mission de prêcher à toutes les nations la pénitence et la rémission des péchés[3]. Les Actes précisent que Jésus exécutera en

1. Actes, I 4.
2. Luc, XXIV 33.
3. Luc, XXIV 41-48; Cf. Luc XXIV 33, 34, 36, 38, 40, 41, 42, 43, 44, 45-49; Après avoir fait ces promesses, Jésus sort, se rend à Béthanie et il monte au ciel, Cf. Luc XXIV 50-53. — De même, après l'entretien raconté Actes I 4-8, Jésus est élevé en présence des Apotres, et une nuée le dérobe à leurs yeux: Cf. Actes I 9-10.

faveur des seuls apôtres la promesse du Père *qu'il leur a annoncée* et que seuls ils seront les témoins du Sauveur à Jérusalem et dans toute la Judée, et dans la Samarie et jusqu'aux extrémités de la terre[1].

Quand Jésus a-t-il fait connaître aux apôtres cette intention du Père? Après la Cène, dans des entretiens que seul le quatrième évangile a reproduits, Jésus leur dit: « ...Et moi, je prierai le Père, et il vous donnera un autre Paraclet pour qu'il demeure avec vous toujours. L'Esprit de vérité que le monde ne peut recevoir, parce qu'il ne le voit pas et ne le connaît pas; mais vous le connaitrez, car il demeurera parmi vous et sera en vous... »[2] « ...Mais le Paraclet, l'Esprit-Saint que le Père enverra en mon nom, vous enseignera toutes choses, et vous suggérera tout ce que je vous aurai dits »[3].

D'autres passages des Actes témoignent en faveur de notre évangile. Dans le premier discours de saint Pierre, après la Pentecôte, nous relevons ces mots: « ...C'est ce Jésus que Dieu a ressuscité; nous en sommes les témoins. *Elevé par la droite de Dieu, et ayant reçu du Père la promesse du Saint-Esprit, il a répandu cet Esprit comme vous le voyez et l'entendez...* »[4]. Nous soulignons la réponse que les Douze font au sanhédrin : « Il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes. Le Dieu de nos pères a ressuscité Jésus que vous avez tué, en le pendant au bois. Celui-là, Dieu l'a élevé par sa droite comme Prince et Sauveur pour donner à Israël la repentance et le pardon des péchés. *Et nous sommes témoins de ces choses, de même que l'Esprit-Saint que Dieu a donné à ceux qui lui obéissent.* »[5] En regard de ces déclarations nous donnons les promesses faites par Jésus au collège apostolique et insérées par saint Jean dans son évangile: « Je vous dis la vérité: il est utile que je m'en aille; car si je ne m'en vais pas, le Paraclet ne viendra pas à vous, mais si je m'en vais, je

1. Actes I 4, 8.
2. Jean XIV 16-17.
3. Jean XIV 26.
4. Actes II 32-34.
5. Actes V 29-32.

vous l'enverrai »[1]. « Mais lorsque sera venu le Paraclet que je vous enverrai du Père, l'Esprit de vérité qui procède du Père, il rendra témoignage de moi. Et vous rendrez aussi témoignage, parce que vous êtes avec moi depuis le commencement »[2]. Ailleurs, le chef des Apôtres s'exprime ainsi : « *Le prince de la vie* vous l'avez fait mourir ; mais Dieu l'a ressuscité des morts, ce dont nous sommes les témoins »[3]. Il se fait l'écho d'un enseignement de Jésus rapporté seulement dans le quatrième évangile : « *...Comme mon Père a la vie en soi-même*, ainsi il a donné pareillement au Fils d'avoir la vie en soi-même »[4]. « Je suis la résurrection *et la vie*[5]. Je suis la voie, la vérité *et la vie* »[6].

Enfin un passage du discours de l'apôtre, à Césarée, dans la maison de Corneille, retient l'attention : « ...Et il nous a ordonné de prêcher au peuple et d'attester *que c'est lui qui a été établi par Dieu juge des vivants et des morts...* »[7]. Ces mots se rapportent au jugement dernier où Jésus, le souverain Juge rendra à chacun selon ses œuvres. La description que Jésus en a faite se trouve dans saint Matthieu : Le Fils de l'homme séparera les bons et les méchants comme le berger sépare les brebis et les boucs ; il donnera à ceux-là le royaume de Dieu que le Père a préparé dès l'origine du monde ; il condamnera ceux-ci au supplice éternel[8]. Le premier des Synoptiques ne fait pas mention « *des vivants* » et « *des morts* ». Pour retrouver une doctrine

1. Jean XVI 7.
2 Jean XV 26, 27 ; Cf. : Le discours de saint Pierre au Cénacle pour l'élection du successeur de Judas : « ...Il faut donc que parmi ceux qui nous ont accompagnés tout le temps que le Seigneur Jésus a vécu avec nous, depuis le baptême de Jésus jusqu'au jour où il a été enlevé du milieu de nous, il y en ait un qui soit associé comme témoin de sa résurrection. » (Actes I 11-12.)
3. Actes III 15 ; Cf. : Actes V 15.
4. Jean V 26.
5. Jean XI 25.
6. Jean XIV 6. L'inscription qui se trouve sur la pierre Licinia au IIe siècle, appelle Jésus « le poisson des vivants. » Cf. *Dictionn. de théol. cath.*, Vacant-Mangenot, t. V, col. 332. La IIa Clementis qui est du deuxième siècle appelle Jésus le sauveur et l'auteur de l'incorruptibilité. Cf. : Funk. — *Patres apostolici*, 1901, t. I, p. 220-221.
7. Actes X 42.
8. Matth. XXV.

semblable, il faut se reporter à l'évangile selon saint Jean : « ...Ne vous étonnez pas de ce que l'heure vient où tous ceux qui sont dans les sépulcres entendront sa voix (la voix du Fils de l'homme). *Et ils iront, ceux qui ont fait le bien, dans la résurrection de la vie ; mais ceux qui ont fait le mal dans la résurrection du jugement.* »[1]

Un témoignage, également important, est celui des Catacombes de Rome[2]. Les plus anciennes peintures de Domitille, de la crypte de Lucine et de Priscille qui sont de la fin du premier siècle et du commencement du IIe siècle représentent l'annonciation, l'adoration des mages, le baptême de Notre-Seigneur, *la résurrection de Lazare...*[3] qui se trouve de même à la chapelle grecque » (début du IIe siècle). La vigne est figurée dans l'ambulacre de Domitille qui date de la fin du premier siècle : « *C'est un commentaire du chapitre quinzième de saint Jean* », car les serments y partent d'un seul cep comme dans la parabole relatée par cet évangéliste »[4]. Le miracle de la multiplication des cinq pains est raconté dans les quatre évangiles ; *mais c'est seulement dans le quatrième qu'il est suivi de la promesse de l'Eucharistie*[5]. La « Fractio panis » découverte en 1893, qui remonte aux premières années du premier siècle, montre le moment qui précède la communion. Un homme barbu est assis sur un petit banc et tient dans ses mains un pain. Devant lui un calice et deux plats avec deux poissons et cinq pains sont posés sur une table en forme de sigma à laquelle sont assis six convives et une femme portant le voile[6].

1. Jean v 28-29.
2. « ...On a constaté que, dans les trois premiers siècles, les apocryphes n'ont pas eu d'influence sur l'art, que les artistes chrétiens ont puisé indistinctement aux livres protocanoniques et aux deutérocanoniques, autant que leur sujet y prêtait et que le cycle restreint des types constitutifs le permettait, par exemple, les scènes de Suzanne à la chapelle grecque... » Cf. : *Dict. de théol. cathol.*, Vacant, t. I (2me partie), col. 2005.
3. Cf. : *Dict. de théol. cathol.*, Vacant, t. I, col. 2005.
4. Ibid., col. 2013.
5. Matth. XIV 13-21 ; Marc VI 20-44 ; Luc IX 10-17 ; Jean VI 1-14.
6. Cf. : *Dict. de théol. cathol.*, Vacant-Mangenot, t. V, col. 1184 (L'Eucharistie d'après les monuments de l'antiquité.)

La multiplication miraculeuse se retrouve en miniature sur une paroi de la crypte de Lucine, à la catacombe de saint Callixte qui est de la même époque que la fresque précédente. De chaque côté d'un médaillon dont la peinture aujourd'hui détruite représentait probablement le repas symbolique de la communion, on voit placé devant le poisson couché sur le sol, un panier rempli de pains et dont le milieu est occupé par un verre rempli de vin[1]. Ainsi, à la fin du premier siècle et au commencement du IIe siècle, les chrétiens de Rome connaissent *la tradition johannine et lui reconnaissent la même valeur qu'à la tradition synoptique*[2]. De même, deux peintures du IIe siècle témoignent en faveur du quatrième évangile : une fresque du cimetière de Domitille montre la Samaritaine auprès du puits ; une autre du cimetière de saint Prétextat la figure au moment où elle offre à Jésus, debout devant elle, une écuelle remplie d'eau[3].

La déposition de saint Evodius (70-100), prédécesseur de saint Ignace sur le siège d'Antioche, n'est pas moins nette. Voici ce que l'historien Nicéphore Callixte dit à ce sujet :

Εὐώδιος τῶν ἱερῶν δώδεκα ἀποστόλων καὶ αὐτὸς διάδοκος ἐν τοῖς αὐτοῦ γράμμασι, μάλιστα δὲ ἐν τῇ ἐπιστολῇ, ἣν « Φῶς » ἐπέγραφε, καὶ ταῦτα προστίθησιν · ἀπὸ τοῦ βαπτίσματος ἕως τοῦ πάθους χριστοῦ ἔτη διελθεῖν τρία · ἀπὸ δὲ τοῦ πάθους καὶ τῆς ἀναστάσεως καὶ ἀναλήψεως εἰς οὐρανοὺς μέχρι τῆς λιθοβολίας Στεφάνου ἔτη εἶναι ὀκτω [4].

Son épître est son écrit le plus important, il lui donne pour titre « Φῶς » : c'est indiquer le sujet traité

1. Cf. : Ibid., p. 1184.
2. *Nous disons:* « TRADITION JOHANNINE », parce que l'apôtre saint Jean a écrit son évangile à Ephèse entre 90-100.
3. Jean IV 7-30. Cf. : R. Lefort, *Revue archéologique*, septembre 1880, p. 160, 162. Vers la fin du IIe siècle, dans les chapelles des Sacrements A^2 et A^3 l'entrevue avec la Samaritaine est reproduite à côté de la résurrection de Lazare, de la multiplication des pains, de la guérison du paralytique, de la pêche miraculeuse au chapitre XXII du IVe Evangile.
4. Cf. : Resch, *Ausserkanonische Parallelltexte zur Joannes*, Texte und Untersuchungen, Leipsig 1896, t. X, fascicule IV, p. 7.

qu'il n'a pu emprunter qu'au quatrième évangile (Jean I 4, 5, 7, 8, 9,; III 19, 20, 21, 35; VIII. 12, IX 5; X1 9, 10; XII 35, 36, 46). *C'est à saint Jean qu'il a pris l'indication des trois années de la vie de Jésus, laquelle ne se trouve ni dans la catéchèse orale ni dans les synoptiques.*

Après saint Evodius, l'apologiste Quadratus dépose en faveur du quatrième évangile. Voici ce qu'il écrit à Hadrien : « Les œuvres de notre Sauveur, parce qu'elles étaient vraies, ont été longtemps présentes. Ceux qu'il a guéris, *ceux qu'il a ressuscités des morts* n'ont pas été vus seulement au moment où ils étaient délivrés de leurs maux ou rappelés à la vie ; ils ont continué à exister pendant la vie du Christ et ont survécu à sa mort pendant d'assez longues années, si bien que quelques-uns sont même venus jusqu'à nos jours εἰς τοὺς ἡμετέρους χρόνους [1] ». Funk s'est occupé de ce texte: à son avis, les mots « εἰς τοὺς ἡμετέρους χρόνους » ne fixent pas la date à laquelle l'apologiste rédige son traité, mais ils indiquent que les miraculés du Christ ont été ses contemporains. Il estime que Quadratus a composé son écrit à l'âge de soixante ans ; il lui paraît incontestable que la fille de Jaïre[2] et le jeune homme de Naïm[3] ont pu vivre jusque vers 60-80[4]. Funk nous étonne, pourquoi n'accorde-t-il pas la longévité à Lazare?[5]

Enfin nous trouvons une allusion à l'évangile selon saint Jean dans l'inscription d'Abercius (IIe siècle) et dans les leçons des presbytres que saint Irénée nous a conservées. Là on lit: ...Mon nom est Abercius, je suis le disciple d'un pasteur pur qui paît ses troupeaux de brebis par monts et par plaines...[6] ; ceci nous reporte

1. Cf. : Funk, *Op. cit.*, p. 377.
2. Marc. v 22-43; Matt. ix 18-26; Luc viii 40-56.
3. Luc vii 11-17.
4. Cf. : Funk, *Op. cit.*, p. 377, note 2.
5. Jean xi 1-45.
6. Cf. : *Dict. de théol. cath.*, Vacant, t. I (Ire partie), col. 57.

à la parabole du Bon Pasteur[1]. Ici nous soulignons ces mots : « Et quemadmodum presbyteri dicunt... esse distantiam hanc habitationis eorum qui centum fructificaverunt et eorum qui sexaginta, et eorum qui triginta : quorum quidam in caelum assumentur ; alii in paradiso, conservabuntur, alii in civitate inhabitabunt et propter hoc dixisse dominum multas esse apud patrem *mansiones* »[2].

Ajoutons à ces témoignages un argument d'autorité qui s'impose *aux seuls catholiques*. Ils ne doivent pas négliger deux canons du Concile de Trente : « Si quis dixerit aquam veram et naturalem non esse de necessitate baptismi atque *idco verba illa Domini nostri Jesu Christi : « Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto »* ad metaphoram aliquam detorserit, anathema sit »[3]. « Si quis dixerit verba illa Domini Salvatoris : accipite Spiritum Sanctum ; quorum remiseritis peccata, remittuntur eis ; et quorum retinueritis, retenta sunt non esse intelligenda de potestate remittendi et retinendi peccata in sacramento poenitentiae, sicut Ecclesia ab initio semper intellexit ; detorserit autem, contra institutionem hujus sacramenti, ad auctoritatem praedicandi Evangelium : anathema sit »[4]. Ces deux canons donnent une interprétation autorisée et définitive de deux paroles de Notre-Seigneur qui se trouvent précisément dans le quatrième évangile au chapitre troi-

1. Jean x 1-16 ; Jean x 3-4 : « ...et il (le pasteur des brebis) appelle par leur nom ses propres brebis et les fait sortir. Et lorsqu'il a fait sortir ses propres brebis, il marche devant elles, et les brebis le suivent parce qu'elles connaissent sa voix. » ; Matth. XVIII 12-14, Luc XV 4-8, donnent la parabole de la brebis égarée : le bon Pasteur laisse tout le troupeau et va à la recherche de la brebis perdue. — Cf. IV *Esdras* (*fin du* 1er *siècle*), Vision V 18 : « ...Exsurge ergo et gusta panem alicujus, ut non derelinquas nos sicut pastor gregem suum in manibus luporum malignorum. ». — Cf. : Académie royale de Prusse. Dr Bruno Violet : Esra Apocalypse, Leipsiz 1910, 1er teil, p. 62-63. — Jean x 12 : « Mais le mercenaire et celui qui n'est point pasteur, dont ce ne sont pas les propres brebis, voit venir le loup et abandonne les brebis et s'enfuit, et le loup ravit et disperse les brebis.

2. Irénée : *Haeres* V 36-édit. Harvey, col. 427-428, cité par Funk, *op. cit.*, p. 388-389 ; Jean XIV 2 : Dans la maison de mon Père, il y a beaucoup de demeures. »

3. Concile de Trente, session VI. Du baptême, canon 2me. — Cf. : Enchiridion-Denzinger-Banwart, p. 283, n. 858.

4. Ibid. : sess. XXIV. Du sacrement de pénitence, canon 3me ; Ibid., p. 304, n. 913.

sième[1] et au chapitre vingtième[2]. L'on rapprochera le premier canon de la réponse faite par saint Pierre aux Juifs qu'il vient de convertir : « ...Repentez-vous, et que chacun de vous soit baptisé au nom de Jésus-Christ, pour le pardon de ses péchés ; et vous recevrez le don du Saint-Esprit »[3]. Le caractère distinctif du baptême de Jésus est indiqué par l'effusion du St-Esprit ; cette indication avait été donnée à Nicodème par Jésus, ainsi qu'en témoigne le quatrième évangile (Jean III 5).

H. Guensер.

1. Jean III 53.
2. Jean XX 22-23.
3. Actes, II, 38.

Chronique Littéraire

Importance des questions littéraires à l'heure actuelle. — Les chapelles. — *Silbermann*, par J. de Lacretelle. — *Les Thibault*, par R. Martin du Gard. — *Le Songe*, par H. de Montherlant. — *Le fleuve de feu*, par François Mauriac. — *La fissure*, par L. Martin-Chauffier. — *La paix du soir*, par Paul Renaudin. — *L'amour dans le brouillard*, par J. Nesmy. — *L'Humaniste à la guerre* et *Decadi*, par Paul Cazin.

Les hommes adonnés ces années-ci au dur métier d'écrire auraient tort de maudire leur époque. Jamais peut-être on n'avait montré plus d'intérêt pour les choses de la Littérature. La paix, le fléchissement des fureurs politicantes ont favorisé ce mouvement d'attention. On a toujours aimé ainsi, au sortir du tumulte guerrier, s'étendre à l'ombre du platane et de l'olivier pour y rafraîchir son cœur et sa pensée dans la contemplation du Beau désintéressé. C'est au lendemain des grands carnages que florissent les Virgile et les Mécène. Tibur alors paraît bien doux !

Nous voici donc en pleine renaissance littéraire. Plus qu'à l'homme politique, plus qu'au militaire, c'est à l'écrivain que vont les plus beaux feux de la gloire. Les triomphateurs aux concours Balzac, Goncourt, Gobert, Femina, Renaissance... sont choyés du public et fêtés par la presse plus bruyamment que les généraux qui, vers 1918, nous gagnaient des batailles. La vogue des centenaires et des cinquantenaires n'est qu'un des aspects de cet état de choses.

L'homme de Lettres est si bien l'homme du jour que tous les grands journaux, l'un après l'autre, en sont venus à donner le compte rendu quotidien de son activité. Les feuilles les plus étrangères à l'art, comme l'*Humanité*, ont créé pour le plaisir de leurs lecteurs des Bulletins littéraires qui ne sont pas toujours négligeables. On a même vu naître, ces derniers mois, des journaux qui se

consacrent au service exclusif des Lettres. S'il est vrai que l'un d'eux, ce petit organe bi-mensuel qui s'intitule *La vie artistique et littéraire*, ne montre qu'une vie hésitante et précaire et ne semble pas devoir fournir une longue carrière, c'est qu'il est né sous un fâcheux signe, s'étant voué sottement à l'exaltation systématique de ce qui, depuis Paul Souday, s'appelle la Littérature de gauche. Or, le public de gauche n'a jamais eu chez nous un goût très vif pour les nourritures intellectuelles. Plus avisé, le grand hebdomadaire à six pages *Les Nouvelles littéraires*, a cherché sa voie dès l'abord en dehors des partis et des clans. Sauf quelques fausses notes regrettables en ce qui nous concerne et des complaisances inévitables pour les amis de la maison, elles ont été jusqu'ici un assez bon outil d'information littéraire. Et il est visible qu'elles prospèrent. Avec cela, les revues purement littéraires abondent, revues mensuelles et même revues de quinzaine : *Les Marges*, *les Lettres*, *les Belles-Lettres*, *la Nouvelle Revue française*, *le Divan*, *le Feu*, *les Tablettes*, *la Muse française*... Toutes elles ont un public. Encore faut-il noter que les grandes revues de culture générale ont sensiblement accru la part qu'elles donnaient jadis à la Littérature pure. Elles ont suivi le mouvement qui entraîne de ce côté tous les esprits cultivés.

La *Revue apologétique* ne pouvait rester en dehors de ce grand courant d'activité littéraire. Pourvoyeuse d'idées en tout ce qui touche à la foi catholique, elle se devait et elle devait à ses lecteurs de rouvrir sa chronique des Lettres. A vrai dire, elle ne l'aurait jamais fermée, si son chroniqueur, impérieusement retenu ailleurs, ne s'était un instant dérobé !

Faut-il redire que la critique telle que nous l'entendons ici n'est pas un inventaire complet de la production littéraire. Nous entretenons nos lecteurs de ce qui compte, non de ce qui fait du bruit. Chaque matin paraît un livre nouveau dont l'éditeur annonce, avec des moyens de plus en plus tapageurs, qu'un grand écrivain s'y révèle ou qu'un vieil homme de génie s'y est encore surpassé. Quinze jours passent et le génie nouveau-né est retourné au néant. Il y aurait pour l'auteur de l'*Imitation* la matière d'un beau verset sur la fragilité des triomphes littéraires en nos temps. Qui donc se rappelle encore le nom du nègre martiniquais qui triompha l'an

dernier devant le jury Goncourt avec l'inane *Batouala*? Et si M. Béraud ne faisait en ce moment beaucoup de bruit en aboyant aux talons d'écrivains qui le dépassent en talent sinon en volume et en poids, qui se souviendrait encore qu'il reçut la dernière palme du même jury pour *Le Martyre de l'Obèse?* Quant au petit Raymond Radiguet, l'enfant prodige qu'un éditeur entreprenant lançait, il y a quelques semaines, avec une outrance si déplaisante, le voici déjà tout dégonflé. Il y aurait eu, paraît-il, une dispute du *Diable au corps* comme il y eut jadis une querelle du *Cid*, tout simplement! De cette folle querelle, si jamais elle exista, il ne reste aujourd'hui nulle trace. Et ceux qui lisent encore *Le diable au corps* avec un esprit libre le jugent communément avec la froideur dédaigneuse de M. H. de Régnier qui écrivait dans *Le Figaro* du 10 avril 1923: « Le volume de M. Radiguet n'est point un chef-d'œuvre ni même une œuvre... La syntaxe de M. Radiguet est par trop élémentaire. Sa phrase manque d'imprévu d'une façon remarquable. J'ajoute qu'elle est sans cadence et sans musique. Cette pénurie de moyens expressifs se joint à une extrême parcimonie d'images. Il y a là une sorte de misère verbale qu'on voudrait nous faire prendre pour de la simplicité. Pourquoi ne pas avertir M. Raymond Radiguet que nous ne sommes pas dupes pas plus que nous ne coupons dans les boniments qui ont accompagné sa venue au monde littéraire? » Plusieurs, agacés du vacarme fait autour d'un livre dont on pouvait se dispenser de nous dire qu'il était écrit par un jeune homme, car il y paraît assez, le jugent avec plus de vivacité encore, tel M. J. Viollis qui écrit dans *Les Marges*, 15 mai 1923: « Au total, un livre naïf, fatigant et maniéré... semé d'aphorismes comme ceux-ci: *le bonheur est égoïste, — Ce qui fait le malheur des uns causerait le bonheur des autres, — Rien n'absorbe plus que l'amour* ». M. J. Viollis y va même par surcroît d'une petite flèche acerbe à l'adresse de l'éditeur Grasset: « Offrons, dit-il, ces quelques fleurs à l'éditeur-barnum de M. Radiguet pour joindre aux couronnes qu'il tresse à son jeune dieu ». Et voilà comment naissent et meurent tant de renommées factices nées de la réclame et de la camaraderie!

Nous voudrions faire faire à nos lecteurs l'économie de certaines lectures inutiles. Pour eux, nous choisirons le meilleur dans cette production surabondante où le bon,

le médiocre et l'exécrable se présentent d'abord avec la même figure séduisante. Nous irons de préférence aux écrivains jeunes à ceux dont le public n'a pas encore évalué le vrai mérite. Nous essaierons de « prendre leur mesure » comme dit M. Drieu La Rochelle et nous nous demanderons quel message ils nous apportent. Nous les définirons du point de vue chrétien, tout en les jugeant impartialement du point de vue de l'art.

Nous ne dissimulerons pas que c'est aux œuvres pourvues d'une substance idéologique que nous nous arrêterons de préférence. La littérature des purs amuseurs ne nous amuse que médiocrement. Et pourquoi nous attarderions-nous à ce qui doit mourir si tôt? Dans la Littérature universelle, la part est bien mince des œuvres qui ne furent créées que pour nous divertir. L'immortalité n'appartient guère qu'à celles qui accroissent la vie spirituelle ou nourrissent utilement la rêverie. M. Béraud, nous l'avons dit, s'agite beaucoup en ce moment pour nous imposer l'admiration presque exclusive des livres gais et légers. C'est une entreprise désespérée. Des écrivains comme Gide, Maurras, Rivière, Ghéon, Claudel, Mauriac passionneront toujours plus profondément l'humanité que les plaisantins frivoles uniquement occupés de ne pas nous faire mal à la tête. C'est à ceux-là du moins que nous serons surtout attentifs. Et parmi eux, redisons-le, à ceux qui ne siègent pas encore dans les Académies et dont la figure intellectuelle et morale n'est pas encore définitivement fixée.

Ce n'est pas que nous donnions dans le ridicule snobisme de certaines jeunes revues où l'on pratique comme un rite le dénigrement de tous les talents classés. Nous ne pensons pas du tout qu'il suffise d'être académicien ou à la veille de l'être pour se voir tout à coup vidé de son génie. Les écrivains illustres ou, si l'on veut, *arrivés*, ont subi longuement l'épreuve de la critique. Ils ont résisté. C'est donc que leur art, sauf exceptions rares, était de bonne qualité. Nous ne contesterons pas la primauté qu'ils ont conquise.

Et ce ne sera pas dédain ni même indifférence si nous les laissons ici d'ordinaire en dehors de nos perspectives[1]. Notre abstention signifiera seulement que nous es-

1. Au moins dans cette chronique, car nous ne renonçons pas, au contraire, à leur consacrer ici ou là des monographies spéciales.

timons connue du lecteur leur physionomie intellectuelle et morale. Pour la même raison, nous serons bref sur ceux des nôtres dont les directions sont manifestes. Nous mettons très haut un Pierre Lhande[1], un L. Le Cardonnel, un Jacques Debout[2], un Victor Poucel[3]. Mais ce sont des prêtres. Leur pensée ne peut prêter à ambiguïté. Pour le talent, ils s'égalent sans conteste aux meilleurs.

Notre véritable gibier, c'est le petit groupe encore mal connu des écrivains tout à la fois penseurs et artistes, dont les intentions sont encore indécises et qui seront inévitablement pour notre foi des alliés ou des adversaires. Ceux-là il importe de les étudier non seulement en eux-mêmes, mais dans leurs relations de groupes et d'écoles. Je sais comme il est périlleux de vouloir parquer en équipes les écrivains d'un même temps. Les limites entre ces groupes sont toujours singulièrement flottantes. Il n'est pourtant pas impossible, malgré leurs idéologies mêlées et parfois contradictoires, de discerner des caractères communs chez les écrivains qui se groupent autour de telle ou telle revue, autour des *Marges*, autour de *La Nouvelle Revue française*, autour des *Lettres*.

Ceux qui fréquentent *La Nouvelle Revue française* sont particulièrement reconnaissables. Ils se distinguent à ceci qu'ils ont un goût très vif pour les idées et qu'ils en traitent d'une manière vibrante et pathétique. Ils pensent que c'est au cerveau qu'il faut demander les plus hautes jouissances de cette vie. Noble préoccupation qu'un public étendu a bientôt eu fait de discerner et d'honorer. « Auprès de tout un public, écrit M. Vandérem, la couverture blanche de *La Nouvelle Revue française* sur un livre équivaut à patte blanche. D'emblée elle lui

1. Les *Mémoires d'un écureuil*, et cette *Yolanda* qui nous fait sentir si vivement l'enchantement du pays basque, sont de petits chefs-d'œuvre.

2. Jacques Debout a recueilli récemment dans *L'âme du feu* quelques-uns de ses poèmes de guerre. Ils sont d'une émouvante beauté, dignes — et c'est tout dire — de celui que l'Académie française en 1919 honora du Grand prix de poésie.

3. Victor Poucel vient d'écrire un *Jean d'après nature* qui est un livre exquis.

Nous mettons dans le même groupe un Joergensen dont on vient de traduire l'admirable *Montée de l'Alverne* (Beauchesne).

assure une présomption de délicatesse, de raffinement, de profondeur. Entre les volumes de la collection, certes les adeptes font des différences... Mais en dépit de ces degrés, sous l'uniforme blanc, pas un seul à qui on ne reconnaisse *quelque chose*. Tous ils sont de bon ton. Tous, ils sont bien portés. Et d'office, on voit les lecteurs, même les moins lettrés, ou s'en délecter, ou s'honorer de les avoir sur leur table ». Les catholiques cultivés n'ont pas été les moins empressés à lire les beaux livres blancs marqués de l'impérieuse griffe N. R. F.. Qu'il y ait eu de la mode dans cet engouement, il n'en faut pas douter. Et comme il y a là de la mode, c'est-à-dire de l'irrationnel, il y a là aussi de l'éphémère. La firme de M. Jacques Rivière, après celles de Charpentier, de Lemerre, du *Mercure de France*, de *La Revue blanche*, aura son déclin. En attendant, pour les raisons que nous avons dites, elle triomphe.

M. Béraud qu'on aurait cru plus philosophe et plus patient ne peut en prendre son parti. Il veut que sur l'heure et sans délai, ses livres gais soient aussi *bien portés* que les livres austères de M. André Gide ou de M. Marcel Proust. Et le voici qui nous annonce un grand combat: « Il faut, dit-il, réagir contre le snobisme de l'ennui... Mon intention est de combattre un groupe de personnages qui forment non pas une petite chapelle, mais une petite banque, car ils sont beaucoup plus riches d'écus que de foi. Ce groupe, avec l'appui de cent cuistres, d'autant de clergymen et d'un fils à papa, prétend instaurer chez nous le snobisme huguenot. Le comique est qu'ils ont fini par se tromper eux-mêmes, par se duper et se prendre au sérieux. N'est-il pas bouffon que ces Saints du Dernier Jour eussent pu croire qu'il suffisait de promener leurs larges figures, leurs billes, leurs prêches et leur sobriété sur nos terres pour que la vigne séchât sur pianto, que le rire disparût et que la Littérature se couchât à dix heures. Il faut en finir ». En finir est bientôt dit. On n'en finit pas aussi facilement avec des écrivains comme ceux auxquels M. Béraud s'attaque. Il y a de l'emballement dans le succès qu'on leur fait, mais autre chose aussi qu'une aveugle fantaisie du public. Et d'ailleurs, la seule manière élégante de leur ôter la primauté, c'est de faire mieux qu'eux.

Ce n'est pourtant pas que nous soyons les défenseurs à tout prix de *La Nouvelle Revue française*. Nous avons

même de bonnes raisons de n'être pas absolument satisfaits de la manière dont on y traite parfois nos idées. Agit-on envers nous avec cette désinvolture en vertu d'un « snobisme huguenot », comme le dit M. Béraud? Je ne sais. Mais il est parfaitement sûr que nous n'avons pas toujours à nous louer de ce qui s'écrit chez M. Jacques Rivière. Quand cet habile directeur affirme à propos de la dispute sur *Le Jardin de l'Oronte:* « Notre neutralité en matière religieuse nous retire le droit de décider si oui ou non le livre de Barrès est offensant pour des lecteurs chrétiens », il annonce plus de déférence qu'il n'en est accordé chez lui à notre foi. J'ose le redire, le catholicisme n'est pas toujours traité dans son recueil avec la courtoisie que mérite une grande doctrine professée par plusieurs de ses collaborateurs. Ces collaborateurs, s'il les honore dans le privé, pourquoi tolère-t-il qu'ils soient bafoués publiquement dans leur croyance? Que dirait-il si M. Ghéon lui apportait un article blessant pour les athées? Le publierait-il? Que n'exerce-t-il donc la même censure sur un article qui blesse la foi de Ghéon? Heureusement nos amis sont bien élevés, mieux élevés que tel de leurs collègues incroyants et ne lui donnent pas ce souci de surveillance!

Ceci dit, répétons qu'il y a dans les entours de *La Nouvelle Revue française* une équipe de jeunes écrivains très doués dont il faut faire le plus grand cas, d'écrivains qui ne sont point ennuyeux quoi qu'en dise M. Béraud, qui ont ce caractère commun d'être passionnés pour les belles idées et qui écrivent généralement en français.

Voici par exemple M. Jacques de Lacretelle. Il vient de triompher devant le Jury Femina-Vie heureuse, avec un petit roman *Silbermann,* auquel le public a fait un chaleureux accueil. Ce jeune homme qui avait déjà retenu l'attention des lettrés, l'année précédente, avec un récit tourmenté paru chez Grasset sous le titre significatif: *La vie inquiète de Jean Hermeline,* se classe avec *Silbermann* parmi les bons romanciers d'aujourd'hui. Dans une langue qui n'est pas sans défaut, comme nous le dirons, mais qui a des qualités de premier ordre: vigueur, clarté, sobre coloris, cadences vives et pressantes avec un peu de monotonie parfois, l'auteur nous conte une pathétique histoire dont l'intérêt ne faiblit pas un instant et dont les épisodes en se déroulant nous exci-

tent incessamment à penser. A quoi nous font-ils penser? A des choses anciennes et toujours nouvelles. Avec des données toutes modernes, M. de Lacretelle nous amène à nous demander encore une fois si le Juif déraciné et transplanté de son Orient d'origine est véritablement assimilable à l'Occident chrétien. A travers trois adolescents, un juif, un protestant et un catholique qu'il met en présence et en conflit dans un lycée de Paris, il nous montre à sa manière les trois « milieux » auxquels ils appartiennent. Comment l'auteur les voit-il, ces trois mondes-là, et comment veut-il que nous les voyions après lui, — car, on le pense bien, nous ne sommes plus assez naïfs pour croire à la fiction d'un art sans intentions et sans conclusions sous-jacentes? Un écrivain sert toujours à son insu ou de propos délibéré un idéal spirituel. Entre les auteurs, il n'y a sur ce point qu'une différence de doigté. Disons tout de suite que M. de Lacretelle sait assez son métier pour ne point trahir maladroitement ses préférences.

A l'en croire même, il aurait donné à ses trois personnages représentatifs une égale sympathie. Quelques jours après l'apparition de son livre il écrivait en effet: « Dans ce petit ouvrage où trois milieux — juif, protestant et catholique — se dressent les uns à côté des autres, il était nécessaire de marquer les moindres nuances de caractère et de développer l'intrigue romanesque avec cette sorte de sympathie intime qu'un *témoignage* confère à un récit. Vous pensez bien que ce récit est entièrement inventé, que je n'ai pas la prétention d'avoir composé des caractères représentatifs et que je me défends d'avoir pris parti dans ces questions de race et de religion auxquelles il se peut que le lecteur de *Silbermann* soit amené à songer ». Comment, en effet, le lecteur ne serait-il pas amené à réfléchir sur ces questions puisqu'elles sont le sujet même du livre, et comment voyant tour à tour un petit juif, un petit protestant, un petit catholique agir sous l'inspiration de leur idéal religieux et s'y référer comme à la source de leur action, comment ne serait-il pas amené à se demander lequel l'emporte en valeur et lequel, en somme, a les préférences de l'auteur?

On a fait du roman de M. de Lacretelle un livre antisémite. On en a fait aussi une apologie d'Israël. Des gens bien placés pour connaître la pensée de l'auteur ont

affirmé qu'il avait eu d'abord le dessein d'écrire en faveur des Juifs. S'il en fut ainsi, le livre est un terrible signe contre ceux-ci. L'intention d'apologie aurait donc été balayée par l'impérieuse vérité? A travers le petit *Silbermann*, en effet, « chargé, comme on a dit, de tous les vices et de toutes les vertus d'Israël », et derrière lui, à travers sa famille, une famille d'antiquaires riches et sans scrupules, nous découvrons toutes les misères et toutes les grandeurs qui font du Juif un éternel étranger sur les terres où il campe. Le monde protestant, tel qu'il nous est peint dans *Silbermann* a, comme le monde juif, sa noblesse et ses tares. De ces tares, l'auteur a même su tirer un des plus beaux effets de son livre. C'est une grande scène, en effet, que celle où l'enfant huguenot découvre soudain avec stupeur que chez ses parents le roide puritanisme dans lequel ils se drapent n'est qu'une vaine apparence. Mais encore une fois, chez les protestants il y a tares et grandeurs, tandis que du côté catholique, on ne nous montre à peu près que des tares: sectarisme, violence, étroitesse d'esprit. La répartition des mérites n'est pas égale. Ce monde catholique, il est vrai, nous ne faisons que l'entrevoir, mais ce que nous en voyons n'est pas beau. Les brimades qu'on y inflige au petit juif *Silbermann* sont féroces et n'ont d'autre raison que l'aveugle instinct héréditaire. Etant mesquines et dénuées de sens, elles ont pour effet d'excuser aux yeux du lecteur le réveil de l'orgueil, de la cupidité, des haines ethniques au cœur de Silbermann. Si ses belles aspirations tombent, si le beau rêve qu'il avait formé d'unir en lui le génie de la France à celui d'Israël est étouffé, si, à l'exemple de ses ancêtres, il se retranche dans sa race, renie sa patrie d'adoption et s'emporte jusqu'à la maudire dans une sorte de délire prophétique avec des phrases de rhétorique un peu soufflée, c'est qu'il a été traqué, rejeté, mesquinement persécuté par la communauté catholique.

Celle-ci s'est montrée inaccessible à la pitié. La communauté protestante, au contraire, au moins dans la personne d'un petit lycéen, s'est montrée compatissante et accueillante. « Le génie de ma race, dit Silbermann à son petit camarade huguenot, je veux le façonner selon le caractère de ce pays-ci; je veux unir mes ressources aux vôtres. Si j'écris, je ne veux pas que l'on puisse me reprocher la moindre marque étrangère!... Mon in-

telligence, ma ténacité, toutes mes qualités, je les emploie à connaître et à pénétrer ce patrimoine intellectuel qui n'est pas le mien, mais qui, un jour, sera peut-être accru par moi. Je veux me l'approprier... Est-ce impossible? Ces choses, ne puis-je les comprendre aussi bien que Montclar ou Robin? Est-ce que je ne les admire pas plus qu'ils ne les admirent, dis-moi? Et à qui fais-je tort? Il n'y a aucun calcul secret, il n'y a aucun mobile égoïste dans mon ambition. Alors pourquoi ne veut-on pas de moi? Pourquoi m'accueillir par de la haine? » Et le petit protestant, pendant que parle son camarade, est envahi par une grande vision émouvante. « Je voyais dit-il, un petit lac de Judée, pareil à celui-ci, des bords duquel un jour des Juifs étaient partis. J'avais la vision de ces Juifs à travers les âges, errant par le monde, parqués dans la campagne sur des terres de rebut ou tolérés dans les villes entre certaines limites et sous un habit infamant... Et au bout de ces générations chargées de maux, je voyais, réfugié auprès de moi, Silbermann. Chétif, l'œil inquiet, souvent agité par des mouvements bizarres, comme s'il ressentait la peine des exodes et de toutes les misères endurées par ses ancêtres, il souhaitait se reposer enfin parmi nous. Les défauts que les persécutions et la vie grégaire avaient imprimés à sa race, il désirait les perdre à notre contact. Il nous offrait son amour et sa force. Mais on repoussait cette alliance. Il se heurtait à l'exécration universelle. Ah! devant ces images fatales, en présence d'une iniquité si abominable, un sentiment de pitié m'exalta ». (p. 68.) Nous aurions aimé qu'un peu de cette pitié généreuse, qu'un peu de cette révolte devant l'injustice apparût aussi chez quelqu'un de ceux qui représentent le groupe catholique. Cette inquiétude en présence de la persécution imbécile est un élément du réel, comme l'a bien montré M. de Montherlant dans *La Relève du matin*. Ce que nous reprochons à M. de Lacretelle — et nous ne quittons pas le point de vue de l'art — c'est qu'ayant fait une peinture nuancée du monde juif, une peinture nuancée et contrastée du monde protestant, il ait fait une peinture à peu près sans nuances du monde catholique.

Et je n'oublie pas que c'est un protestant qui parle dans son roman, et qu'en vertu de cette fiction il peut et doit nous donner une vision du monde en quelque

manière huguenote. Je n'oublie pas non plus que ce protagoniste protestant a la loyauté ou prend la précaution de se faire adresser quelques rudes vérités par son camarade juif, celle-ci, par exemple : « es-tu assez protestant, toi, avec ta conscience scrupuleuse, tes pactes solennels, ton prosélytisme sournois, ta sentimentalité retenue sous un air austère? » mais en définitive et malgré toutes les bonnes raisons qu'on peut se donner, il faut dire que dans *Silbermann* se font entendre çà et là des accents qui ne trompent pas, des jugements rapides et sommaires qui serrent le cœur d'un lecteur catholique. Quand on nous dit du petit catholique Robin qu'il « se comportait avec franchise et insouciance comme s'il avait la garantie commode que toute faute peut être remise », on s'émeut de ce trait inutile contre la confession dont les protestants eux-mêmes savent à l'occasion reconnaître qu'elle est un principe de délicatesse morale et de retenue. Il n'est pas jusqu'au portrait physique qu'on nous donne des collégiens catholiques qui ne nous fasse éprouver comme une gêne obscure à cause de la secrète malveillance qu'il signifie. Sauf le chef de la bande, le robuste et souple Montclar, qu'on a pourvu de beaux muscles parce qu'il est chargé de mener la chasse au Juif, ces petits catholiques sont aussi médiocres de corps que d'esprit. Leurs membres sont « grêles, leurs mains pâles; et quelque signe distinctif reproduit sur leur visage comme une pièce d'armoirie, semble appartenir à une époque caduque ». De pareils traits sont déplaisants. Et puis, en tant qu'ils s'appliquent à tout un groupe, ils sont faux. Comme juste châtiment, d'ailleurs, cela s'exprime en très mauvais style. Qui dira ce que peuvent signifier ces trois mots assemblés : *une époque caduque?* Il serait aisé de relever chez M. de Lacretelle d'autres menus attentats aux règles du bon langage. Pourquoi écrit-on notamment : « Leur attitude vis-à-vis de leurs professeurs », en donnant à *vis-à-vis* le sens de *à l'égard de?* Ignore-t-on la fine satire que jadis Voltaire fit de ce tour vicieux? Je sais qu'il n'est presque personne aujourd'hui qui ne commette cette faute. Elle n'en est pas moins condamnable. C'est aussi du très méchant style que de dire pour signifier une imprécation violente : « il lança avec un son retentissant ». Signalons encore dans *Silbermann* une certaine monotonie de cadences et de tons que l'auteur

corrigerait aisément en étudiant de près La Bruyère et en s'appropriant l'admirable variété de ses constructions.

Malgré tout, le livre de M. de Lacretelle retient par son art dépouillé, par sa nudité pure qui ne va pas sans coloris, par sa forme vive, nette, acérée, traversée d'étranges rayons, par son habituel accent de sincérité. Il retient surtout par l'originalité qu'il a de nous peindre les hautes portions de l'être humain, de nous mettre en commerce avec une humanité pensante, tourmentée d'autre chose que des appétits de son animalité.

C'est le même genre d'intérêt que nous trouvons dans l'œuvre de longue haleine entreprise récemment par M. Roger Martin du Gard. Aussi volumineux, paraît-il, que M. Henri Béraud, cet écrivain n'est pourtant pas de la famille de ceux qui trouvent leur plaisir à noter les ennuis ou les avantages de l'obésité, à célébrer les plaisirs de Bacchus. Il est inattentif à la majesté de son ventre. Il étudie des êtres qui voient au-delà de la table et de l'alcôve, qui parcourent volontiers, si l'on peut dire, tout le clavier de la pensée et qui même se complaisent dans les hautes régions de la spéculation métaphysique ou morale. Il nous présente des âmes pourvues de scrupules. Suivons-le un instant dans son effort.

Tenté par l'exemple de Romain Rolland et de Marcel Proust, Roger Martin du Gard nous donne, sous le titre général *Les Thibault*, les deux premiers volumes — *Le cahier gris* et *Le pénitencier* — d'une longue monographie qui comprendra dix volumes et qui nous fera l'histoire d'une famille bourgeoise parisienne au commencement du XX[e] siècle. Pour dire vrai, ce n'est pas seulement une famille, mais deux, qui nous sont ici racontées, une famille catholique, celle des Thibault, une famille protestante, celle des de Fontanin.

A la tête du groupe Thibault se détache puissamment la figure d'un personnage nettement antipathique, celle de Thibault père, catholique doctrinaire, intransigeant, adonné aux œuvres, gros homme noir, sanguin, velu, aux mains larges et molles, brutalement enfoncé dans l'idée que l'éducation se fait par l'asservissement des intelligences et des cœurs. Très écouté dans le monde « bien pensant », ce gros personnage, ce broyeur de volontés, est à la veille d'entrer à l'Institut. Deux enfants, deux fils, Antoine et Jacques, grandissent sous sa férule. Chez les Fontanin, une mère, seule aussi, non pas veuve,

mais délaissée par un mari qui n'est à son foyer qu'un oiseau de passage, surveille tendrement l'éducation d'un fils et d'une fille. Au collège, le jeune Daniel de Fontanin et le petit Jacques Thibault, ont noué une de ces amitiés passionnées, qu'on appelle « amitiés particulières » et que les éducateurs ont raison de proscrire bien qu'il y en ait de pures, comme celle que nous décrit ici M. R. Martin du Gard. Le « cahier gris » où s'épanchent les tendres collégiens est saisi dans le pupitre de Jacques Thibault et remis à son terrible père. Blessé, anxieux, l'enfant, suivi de son ami Daniel de Fontanin, prend la fuite. C'est l'escapade classique. Les deux fugitifs sont ressaisis à Marseille. Des gendarmes débonnaires les ramènent au foyer. Mais l'accueil est tout différent de part et d'autre. Au foyer protestant, la charmante Mme de Fontanin tend les bras à son petit Daniel et s'efforce d'effacer jusqu'au souvenir des mauvais jours qu'il a passés loin d'elle. Au foyer catholique, au contraire, on use de violence et de terreur. Le petit Jacques Thibault, fortement admonesté, est expédié par son père dans un Pénitencier fondé par ses soins, où l'on « broiera » selon la bonne méthode sa volonté rebelle.

On voit le parallèle qui s'ébauche dès lors et comment l'œuvre de Roger Martin du Gard, en dépit d'une apparente sérénité dans le détail, s'organise en apologie discrète du protestantisme. Est-ce aux *Thibault* que M. Béraud pensait quand il dénonçait chez les écrivains de *La Nouvelle Revue française* une sorte de « snobisme huguenot » ? Toujours est-il que M. Jean Viollis qu'on ne peut guère tenir pour un défenseur du catholicisme a lui-même flairé chez l'auteur du *Cahier gris* une sorte de prosélytisme dissimulé, car il écrit dans *Les Marges* du 15 mars 1923 : « Je crains que M. Martin du Gard poursuive un but tendancieux et confessionnel par ce parallèle. S'il veut prouver, prêcher, moraliser, tant pis pour lui ! » Oh ! sans doute, notre auteur a du métier. Il sait éviter les interventions trop visibles. L'observation sincère du sentiment religieux dans une âme catholique lui inspire même parfois des accents d'un pathétique sobre, mais profond. La page où l'on nous décrit la prière de M. Thibault dans sa chambre, le soir, est une très belle chose et qui laisse après soi comme une traînée lumineuse.

Mais d'où vient donc qu'un malaise nous envahit peu à peu à la lecture des deux volumes de M. Martin du Gard? D'où vient que ses personnages baignent dans une sorte de lumière lointaine et polaire? Pourquoi nous semblent-ils tous, sans excepter la charmante Mme de Fontanin, si curieusement irréels? Il y a des endroits obscurs et des trous dans leur psychologie. Ils nous restent pour une bonne part inexpliqués et même inexplicables. Prenons les deux fils de M. Thibault. Très déplaisants l'un et l'autre, ils nous sont représentés comme totalement détachés du catholicisme dans lequel ils ont été nourris. L'antipathie qu'ils ont pour leur père ne suffit pas à expliquer ce total détachement. Comment, ayant respiré le catholicisme de toutes parts, ont-ils été aussi spontanément des incroyants? Cela mériterait explication. Le petit Jacques Thibault se souille et perd sa virginité avec la sérénité satisfaite d'une jeune sauvage qui n'aurait jamais entendu parler d'une loi morale. Il n'a dans cette circonstance aucune réaction chrétienne, pas un scrupule, pas un remords. Est-ce que les choses se passent ainsi dans la réalité? Laissons ces psychologies rudimentaires à M. Radiguet! Que M. Martin du Gard n'esquive pas d'aussi beaux sujets! C'est à de telles lacunes évidemment que ses personnages doivent de nous apparaître conventionnels et froids. Cette altération du réel, des critiques qui pourtant veulent du bien à l'auteur l'ont notée comme nous et s'en sont étonnés: « Et ces enfants, dit Maurice Martin du Gard, n'ont-ils donc jamais ri... Tous ces personnages ne doivent boire que de l'eau. On le dit aussi de l'auteur ». Que Roger Martin du Gard boive du vin s'il le faut, mais qu'il donne à ses personnages des psychologies cohérentes et complètes. Du point de vue moral aussi une réserve s'impose. Assurément l'auteur ne se complaît pas, comme tant d'autres, aux détails scabreux. Mais il ne s'en abstient pas non plus.

Après cela, je ne ferai nulle difficulté de reconnaître que M. Roger Martin du Gard est un écrivain-né. S'il ne paraît pas très sûr de ses imparfaits du subjonctif, s'il emploie *vis-à-vis* d'une manière impertinente comme M. de Lacretelle, s'il commet des clichés comme celui-ci: « une ombre de moustache *accusait* la ligne de la bouche », et s'il use de tours douteux comme: « *au milieu* des aboiements du chien », il écrit pourtant d'or-

dinaire une langue forte, riche et pure, d'une fermeté directe qui élimine spontanément la surcharge et se moque des vaines enjolivures du styliste. Son style à lui colle à l'objet et il est imagé autant qu'il le faut. Chez lui comme chez les classiques, comme chez Lafontaine notamment, le détail descriptif a la bonne grâce de se glisser sans ostentation, de se subordonner et de n'apparaître que dans le mouvement de l'action. On dira : « Peut-être, rectifia Jacques, en secouant son front rouquin ». Et encore : « Elle connaissait aussi les longues mains veinées dont l'allumette fit soudain deux coquillages transparents couleur de flamme. » M. Roger Martin du Gard n'est pas seulement un styliste, c'est un analyste extrêmement pénétrant et délié. L'étude qu'il fait de M. Thibault sacrifiant ses ambitions académiques est une analyse qui va loin et profond. Et combien de notations aiguës, vives, lumineuses, jettent en passant leur clarté dans la trame légère du récit ! Celles-ci, par exemple : « Elle se sentit examinée et perdit aussitôt son naturel en l'exagérant » — « Son attitude décelait l'affection la plus vraie ; cependant Jacques y perçut une application qui le paralysa ». Il y a là une pensée, il y a là un style. Mais à notre auteur, nous demandons le sourire et l'impartialité.

Bien que leur pensée n'y reçoive pas toujours les égards qu'elle mérite, les catholiques ont accès à *La Nouvelle Revue française*, au moins quand la gloire leur a souri. M. François Mauriac, ayant brillamment gagné ses éperons, et conquis l'audience du grand public, a été admis à prendre rang dans la petite phalange qui se réclame d'André Gide et qu'abomine M. Béraud. C'est à *La Nouvelle Revue française* qu'il a donné son *Fleuve de feu* avant de le publier chez Grasset. Cette œuvre ardente et brûlante comme son titre l'annonce, promet d'aller beaucoup plus loin dans la faveur du public que l'étrange *Baiser au lépreux* dont les capiteuses beautés avaient, l'an dernier, tout à la fois séduit et déconcerté les âmes chrétiennes. Il était bien singulier, en effet, le cas posé dans *Le baiser au lépreux!* L'histoire de cette femme jeune et florissante de santé qui épouse un homme épuisé de tares héréditaires et sent pour sa personne une invincible répulsion physique, cette histoire était trop spéciale, trop en dehors du grand courant de vie humaine, pour produire la grande émotion qui se dégage

précisément du *Fleuve de feu*. M. François Mauriac est un maître dans le choix et l'usage des moyens qui bouleversent les âmes. Son sujet étant pris cette fois en pleine humanité — triste humanité il est vrai — nous allons monter presque jusqu'aux sommets du pathétique.

Le Fleuve de feu, c'est la simple histoire douloureusement commune et nue d'une jeune fille tombée, retombée, qui, sous l'influence d'une amitié chrétienne et l'action des Sacrements, remonte la pente de débauche crapuleuse où son ardent tempérament l'entraînait. Le roman est simple d'affabulation comme une tragédie de Racine. Il est fait de rien. Et l'admirable, c'est qu'il nous conduit quand même jusqu'à la plus haute émotion. Ce magicien de Mauriac n'use que de moyens très humbles, mais il sent la vie des autres avec un tel frémissement de sympathie qu'on le dirait comme déchiré par l'aventure qu'il raconte. Comme Bourget, quand il écrit, il est saisi tout entier par son démon. Et quel élargissement ne donne pas ici le christianisme à cette histoire fragmentaire d'une destinée humaine! Pour qui ne puiserait qu'à des sources terrestres, la chute de Gisèle de Plailly, l'héroïne du roman, ne serait qu'une déchéance sur un seul plan. Aux yeux de Mauriac et de Gisèle elle-même, cette chute est en outre un péché. La déchéance s'accomplit sur deux plans. En se prostituant, Mlle de Plailly n'attente pas seulement à l'ordre social, elle viole un ordre divin; elle ne se dépouille pas seulement de l'honneur humain, elle avilit un cœur qui aspirait à l'amitié de Dieu et à la vie éternelle. La souffrance et le pathétique en sont multipliés. Et c'est ce que Roger Martin du Gard a lui-même noté dans *Les Nouvelles littéraires:* « La religion, dit-il, n'est-elle pas pour un écrivain le plus sûr auxiliaire, ne fait-elle point naître sans cesse des drames dans l'homme, que ce soit des conflits de l'homme avec lui-même, de l'homme avec la grâce? » L'histoire que nous conte François Mauriac s'enlève donc sur un magnifique et tragique horizon.

Ce n'est pas, on l'a vu, une blanche idylle que nous offre ici l'auteur. Ce fleuve de feu sur lequel est entraînée la pauvre Gisèle de Plailly, c'est la furieuse et fatale passion qui consumait une Phèdre, une Roxane, une Hermione. Et M. Mauriac n'est pas homme à laisser dans l'ombre les tristes côtés de sa triste histoire. Psycholo-

giquement, sinon littérairement, il se présente à nous dans l'alignement de Chateaubriand, de Baudelaire, de Verlaine. Il écrit sous la trouble influence de Freud. Ses personnages sont des voluptueux. C'est lui-même qui l'a noté. Et il pense que le péché n'est vraiment senti comme péché que s'il s'étale et s'il est décrit. Il veut que ses livres aillent jusque chez les enfants de perdition et il estime ne pouvoir les atteindre que s'il use de leurs couleurs crues, et s'il parle leur langage. *Le Fleuve de feu* comme *Le baiser au lépreux* est d'une esthétique hardie qui va loin parfois dans la peinture des scènes clandestines. Mais à côté de pages discutables, que d'autres où passent d'admirables et pures beautés! En faveur de ces pages il sera peut-être beaucoup pardonné à M. François Mauriac. Lisons, par exemple, ce grand morceau final où le séducteur de Gisèle, venu pour la tenter jusque dans l'église de son village, la trouve reconquise par Dieu et la voyant passionnément attentive à l'Hostie qu'elle vient de recevoir, se retire vaincu: « Comme suspendue entre le ciel et la boue, Gisèle oscillait au-dessus du groupe des jeunes filles en prière. *Qu'elle me voie*, songeait Daniel, *et elle sera précipitée*... Ce qu'il éprouvait, était-ce de l'allégresse, une souffrance? Il n'aurait su dire à lui-même ni à personne quelle était cette blessure aiguë, cette étrange terreur d'interrompre un miracle. Mademoiselle de Plailly, à un appel répété de la clochette, de nouveau s'abaissa, fut à la Sainte Table. Daniel se dissimula quand elle revint à sa place. Mais elle ne l'aurait pas aperçu, repliée sur soi, refermée, lente et comme alourdie d'un poids délicieux qui l'empêcha de s'élever encore, la retint à terre abîmée, perdue, sauvée. Daniel sortit un peu de l'ombre: à quoi bon se cacher? Gisèle ne voyait plus rien au monde. Parce que l'homme ne se sentait plus redoutable, une irritation jalouse couvait en lui. Il considéra cette église à l'abandon, ces bancs vides, fut attentif aux gestes, aux derniers chuchotements du prêtre pressé. Ces vieux rites sans prestige et dont se gaussent l'instituteur de l'endroit et les charretiers, c'est cela pourtant qui après tant de chutes, et jusqu'à septante fois sept fois, lave une Gisèle de Plailly, lui assure ce renouvellement indéfini de candeur... Daniel avança dans la nef. *Qu'elle se retourne seulement et elle me verra*... Honteux et sans joie, il se contraignit à cette bravade. La

guetterait-il à la sortie? Car elle sortirait la dernière sans doute après... — comment appelait-on ça au collège? — Ah! oui: après l'Action de Grâce; Péloueyre battait tous les records d'Actions de Grâce et restait toujours le dernier... *Je ne réussirai pas, si près de la Communion: elle sera sous l'influence de...* il n'osa pas prononcer le Nom. Pour que se dissipât l'enchantement de Gisèle, il fallait attendre quelques heures. Cependant le petit troupeau enfin se bousculait autour du bénitier et de la porte, et selon la prévision de Daniel, la jeune fille demeura seule. Un enfant de chœur éteignit les bougies et ses souliers ferrés sonnèrent sur les dalles. Il parut à Daniel que son cœur battant couvrait les voix et les rires du dehors. Il épiait Gisèle à genoux et ramassée sur soi, contractée, créant de ses mains unies sur sa face pénitente cette ténèbre où le fidèle entend et voit son Sauveur. Une dernière fois, Daniel voulut conjurer en lui l'attendrissement, la plus étrange détresse pénétrée d'espoir... Fixant sa montre il se disait: *Si dans trois minutes elle ne se lève pas, je renonce à elle.* Et seconde par seconde, suivait la marche de l'aiguille... Mais de la nuit où elle s'était enfoncée, Gisèle de Plailly ne revint pas. Alors Daniel se pencha sur cette piscine séculaire et délaissée des hommes d'où pourtant les cœurs et les corps des jeunes filles perdues remontent de nouveau resplendissants. *Qu'elle ne me voie pas.. Qu'elle ne me voie pas...* A reculons, retenant son souffle, il atteignit la porte, baigna sa main dans l'Eau, toucha son front, sa poitrine, ses épaules, s'en alla. »

Cela est beau. Et cela survient avec naturel à la fin du livre sans que se trahisse une intention d'édification. Ne craignons pas ici les mots vifs et forts. Louons sans contrainte le jeune écrivain pour ce témoignage qu'il donne à l'Eucharistie devant le siècle dont il est écouté. François Mauriac est une des figures les plus séduisantes de la jeune génération littéraire que la guerre a décimée. Il a débuté sous l'égide de Barrès avec André Lafon, Psichari, Piéchaud, Jean Variot, Valléry-Radot, Vaussard. Il demeure un des plus brillants de cette brillante équipe de *L'Amitié de France* que célébrait si chaleureusement André Beaunier dans *La Revue des Deux-Mondes* en 1913. Il a même dépassé les espérances qui s'étaient posées sur lui lorsqu'il débutait avec son petit roman barrésien *L'enfant chargé de chaînes*. Sa manière s'est élargie tout en gardant ses caractères propres.

Ce fils d'Eve toujours vibrant, cet intellectuel ouvert à tous les problèmes de la pensée, ce grand et fin garçon que Jean Balde nous représentait ces jours-ci comme « un grand lévrier frémissant, las de piétiner et destiné aux bonds magnifiques », est un des maîtres d'aujourd'hui et de demain. Comme les autres écrivains de *La Nouvelle Revue française*, auxquels on vient de l'annexer, il aime les écritures brèves, crépitantes, elliptiques et contractées. Il les aime jusqu'à rechercher, parfois pour le pur plaisir, les rythmes durs et les tours convulsés. Il dira par exemple sans utilité apparente : « un ciel sans lune, fourmillant et traversé d'une piste lactée, d'un gave blême d'astres ». Nul effet n'est discernable dans cette âpre cadence finale. Le juste souci d'être sobre le retiendra plus d'une fois en de-çà de la parfaite clarté. Il aura des exposés de faits rétrospectifs d'une périlleuse densité, des récits qui sembleront troués au lecteur hâtif. Mais, en revanche, que de vives beautés, que d'heureuses trouvailles sont dues à ce goût du raccourci ! Sans parler des belles images qui naissent visiblement du travail de compression et qui détendent en le fleurissant un style parfois trop ramassé, nous devons à ce même travail ces jolis traits de description indirecte, propres à Mauriac, où l'image, glissée dans le sillage de la notation psychologique nous donne soudain une lumière et un plaisir que nous n'attendions pas. C'est à cette préoccupation d'économie verbale que nous devrons des notations comme celles-ci : « Plus tard, il alluma une cigarette et ne sut pas que de la terrasse la jeune fille regardait luire brièvement ses deux mains enserrant l'allumette ». — « Ses yeux... virent une forme prostrée à la grille du chœur, une forme immobile. Il admira cette foi, chercha dans son souvenir si jamais il l'avait partagée et se souvint que, goguenard, il observait Jean Péloueyre lorsque, après la communion, l'enfant couvrait de ses mains sales une figure chafouine ». — « Lucile haïssait de lui jusqu'à ses phalanges velues enserrant, pour l'attiédir, un verre de vieille Fine... elle le haïssait dans son cigare et dans son auto formidable, nickelée, projectile à deux places ». Ainsi, presque toujours, la phrase de Mauriac semble toucher à la limite de la plénitude et de la densité. L'auteur du *Fleuve de feu* est une des têtes les plus originales et les plus fortes de notre Littérature actuelle.

C'est un maître aussi qui s'annonce dans M. H. de Montherlant. Quoi qu'il n'ait pas fait ses débuts à *La Nouvelle Revue française*, il a plus d'un trait commun avec les écrivains qui y fréquentent. Aussi, M. Jacques Rivière l'a-t-il déjà reconnu pour un membre de la famille et lui a-t-il récemment ouvert sa revue. Le numéro du 1er mai publiait sous son nom des *Notes relatives à la Religion et aux passions* qui portent bien la marque de la maison. Lorsque, l'année dernière, Henry de Montherlant donna ce vibrant poème en prose qui s'intitule *La relève du matin*, il y eut un murmure de surprise dans le public choisi qui s'intéresse aux ouvrages consacrés à l'enfance. On put lire sous la plume de quelques critiques des éloges extrêmement vifs. M. Binet-Valmeyr osa même parler de génie : « M. de Montherlant, écrivit-il, a peut-être du génie, un génie inégal et difficile. *La relève du matin* est devenu mon livre de chevet. Est-ce beau ! Retenez le nom de l'écrivain qui a cette qualité d'émotion et cette puissance dans le raccourci. Et vous pouvez relire, relire vingt fois !.. » Et M. de Régnier écrivit aussi : « C'est un nom à retenir et un ouvrage à conserver ». — « Un jeune écrivain qui sera un maître où je me trompe fort », prononça de son côté Camille Mauclair.

Le Songe que M. de Montherlant publiait il y a quelques mois a-t-il fait mentir ces pronostics flatteurs ? Non. La même surprise, mêlée d'un peu de scandale, s'est manifestée. On s'est battu, on se bat encore autour du *Songe*. Le Jury Balzac le retint parmi les livres qui pouvaient obtenir la couronne. Dans les Universités populaires du faubourg, dans des réunions publiques révolutionnaires, on a disputé sur le point de savoir si ce roman était d'extrême-gauche ou d'extrême-droite. Ce n'était assurément pas poser la question d'une façon bien correcte. C'était au moins attribuer au livre une haute importance.

Ce n'était pas non plus lui donner son vrai caractère que d'en faire un livre de guerre à opposer au *Feu* de *Barbusse*. « Voilà, a-t-on écrit, le livre qu'il faut opposer au *Feu*. » Non. *Le Songe* et *Le Feu* ne peuvent ni s'opposer ni se comparer : ils ne sont pas de la même classe. Et puis, à l'heure qu'il est, il n'y a plus besoin d'opposer quoi que ce soit au *Feu*, attendu que personne

ne lit plus ce livre ranci qui ne pouvait intéresser que pendant la tourmente, étant un livre de combat.

Il reste que l'ouvrage d'Henry de Montherlant impose l'attention. Quand on l'a lu, on sait que son auteur ne peut plus rien écrire de négligeable. L'auteur est un des caciques de la nouvelle génération. Plus que partout ailleurs, il importait de noter ce fait ici, car le jeune écrivain se réclame de la culture catholique. Si son catholicisme ne semble pas toujours d'un parfait aloi, ayons égard au mérite qu'il a d'avoir senti l'importance du fait catholique dans le monde. Accordons-lui l'indulgence qu'il réclame de nous chrétiens, à ce titre : « Je demande l'indulgence des catholiques, écrivait-il récemment en parlant de lui-même, pour le jeune écrivain, si insupportable soit-il, dans l'œuvre duquel le fait catholique existe ». Je sais que le héros du *Songe*, Alban de Bricoule, pour lequel Henry de Montherlant semble avoir une excessive amitié, est en somme un étrange type de chrétien. Viril d'esprit, mais faible de chair, ivre de Nietzche et tendu vers la culture de son orgueil, il ressemble singulièrement à quelqu'un de ces libertins qu'objurguait Pascal, et qui se serait décidé soudain, au petit bonheur, à parier pour Dieu. « Bien sûr, écrit l'auteur en réponse aux reproches qui lui furent faits à ce sujet, bien sûr on ne saurait soutenir qu'il soit un catholique exemplaire ; on peut soutenir qu'il est un exemplaire de catholique ». Avouons-le, en effet, il y a des baptisés comme lui. Mais un romancier catholique, ou, pour parler plus justement, un catholique romancier, s'il peint ces baptisés-là doit faire sentir qu'ils ne sont pas conformes à l'idéal, ni même conformes à tout le réel. M. de Montherlant raconte avec une alarmante sérénité les défaillances morales de son héros. Il l'envoie à confesse, mais il n'exige de lui ni regret, ni ferme propos. Et d'ailleurs il narre ses aventures sensuelles avec une verdeur d'expressions, une précision dans le détail qui font de son livre une lecture réservée aux têtes froides, aux cœurs formés par la vie.

Ce *Songe*, M. de Montherlant l'a appelé *roman*. En est-ce vraiment un? Bien plutôt c'est un poème comme *La relève du matin*. C'est un recueil de méditations lyriques où deux jeunes gens, un jeune homme officier de la dernière guerre, une jeune fille infirmière militaire, épanchent leur cœur tumultueux. Dans une langue de pri-

mesaut, riche, ardente, chargée d'arômes capiteux, l'auteur stylise les choses les plus communes et les spectacles les plus médiocres. Il ne manque même pas à sa manière, pour être ou sembler lyrique, le désordre, le « beau désordre », trop cher à Boileau. Les idées et les choses font devant nos yeux comme une voltige de feux follets. Les chapitres qui ont toujours l'air de commencer si vivement n'en finissent pas de débrouiller leur écheveau. Chacun d'eux nous donne à ses débuts comme une courbature à l'esprit. Et le désordre, qui rend difficile à suivre le mouvement général de la pensée, se glisse aussi trop souvent dans la syntaxe, pour y brouiller le rapport logique des mots. Dans *La relève du matin* comme dans *Le Songe*, on n'arrive à la lumière qu'après avoir traversé les ténèbres. L'expression métaphorique, destinée à créer de la clarté, fait de la nuit quand on en abuse. « Clair ! être clair, disait récemment Jean Viollis s'adressant à notre auteur. M. de Montherlant sent-il la beauté de ce mot *clarté* ? Pas encore. Cela viendra. Les vins les plus riches sont les plus troubles sortant du pressoir ». Mais il ajoutait aussitôt cet encouragement : « Hardi, mon cadet, même quand tu m'irrites, tu me plais, je t'aime. Tu as de la vigueur, tu as de l'audace ». Nous n'hésitons pas à le dire avec Jean Viollis, M. de Montherlant a de très beaux dons. On peut le quitter momentanément sans regret. Ce n'est pas pour bien longtemps. Nous aurons certainement bientôt l'occasion d'admirer, — dans plus de clarté, souhaitons-le — la richesse et la fermeté de sa langue, la puissance et l'étendue des ondes lyriques qui la parcourent. Et nous verrons peut-être le plein épanouissement de ce « génie » dont quelques bons juges ont salué les premiers feux dans *La relève du matin*.

Les écrivains de *La Nouvelle Revue française* ont ceci de commun qu'ils traitent les idées d'une âme émue. S'ils sont catholiques, ils le sont d'ordinaire avec un frémissement d'inquiétude. Voici maintenant un groupe tout différent et qui s'est rassemblé selon d'autres affinités. « Sous une couverture blanche que timbre discrètement une *marque* ronde et verte, la librairie Bloud et Gay a entrepris de publier une collection de romans. Ils ne s'intitulent pas *romans catholiques*, ce titre tendant à mêler deux points de vue distincts et désignant

déjà ces ouvrages d'édification conçus *à priori* pour la défense pratique de telle ou telle théorie sociale ou religieuse ; mais — et c'est un fait qui ne saurait être négligé — ils sont écrits par des catholiques qui, en prenant la plume, n'ont rien renié de leurs convictions et auxquels ces convictions elles-mêmes apportent une aide singulière pour pénétrer plus avant dans les âmes et pour en résoudre les conflits ». C'est ainsi qu'Armand Praviel présente dans *Le Correspondant* le groupe auquel il appartient lui-même et dont nous voudrions dire ici quelques mots.

En tête de ce peloton d'élite auquel viennent de s'ad joindre quelques vétérans classés, comme H. de Noussanne, Henri Guerlin, Jean Nesmy, je vois le nom de Maurice Brillant, dont le *Sylvain Briollet*, l'année dernière, fit une si brillante fortune[1]. M. Maurice Brillant nous donnera bientôt l'occasion d'analyser et de louer son magnifique talent d'écrivain. Pour aujourd'hui, c'est à l'œuvre d'un de ses amis, à *La Fissure*, de Louis Martin-Chauffier, que nous voudrions nous arrêter un instant.

L'auteur, successeur au *Figaro* de Victor Bucaille et d'H. de Narfon pour la chronique religieuse, n'avait encore rien donné dans le genre romanesque. Son œuvre de début le classe parmi les maîtres du roman d'analyse. Je n'en vois pas qui soit plus digne de continuer P. Bourget dans ce genre ardu. Un style tout droit, d'une parfaite pureté, tranchant comme une lame, nous fait voir clair dans les états d'âme les plus complexes et les plus secrets. A la suite de l'auteur, nous franchissons avec aisance les défilés les plus épineux d'un beau et grand sujet.

Car c'est un beau et grand sujet qu'a traité M. Martin-Chauffier dans *La Fissure*. Un rédacteur des *Nouvelles littéraires* l'a trouvé trop mince, ce sujet. Quelle méprise ! Qu'on en juge : Une fille de grands bourgeois provinciaux, Mlle Le Cancellier, infirmière de guerre, a soigné dans un hôpital militaire un instituteur blessé, le lieutenant Chanu, dont elle s'est éprise et qu'elle a épousé malgré ses parents. Le ménage a naturellement quelques mois de bonheur, les trois mois prévus par Taine. Mais la lune de miel est brève. Le lieutenant Chanu redevenu

1. On en a discuté certains détails et certaines tendances, mais on en a loué de toutes parts le mérite littéraire.

l'instituteur Chanu a vite fait de perdre aux yeux de sa femme son auréole d'héroïsme et de distinction. Il redevient lui-même avec ses limites trop apparentes, sa médiocrité d'esprit, sa vulgarité de manières. Il s'aigrit à sentir la supériorité de sa compagne. Il tente de se hausser jusqu'à elle par la notoriété tapageuse; il entreprend de se faire un nom en prêchant ses pauvres idées de primaire avec arrogance. Mais il ne fait que souligner sa misère intellectuelle et élargir la « fissure » ébauchée dès le premier jour dans son bonheur conjugal. Les cœurs mis à nu s'irritent, se blessent mortellement. Le roman s'achève sur une grande scène de violence à la Shakespeare où le pauvre Chanu dégonflé meurt des suites de sa colère.

Grand et beau sujet, en vérité, et que M. Martin-Chauffier, je l'affirme, a traité avec une belle vigueur. Oh! je le sais, on pourrait lui chercher de menues querelles — et je dis bien *chercher*, car elles ne s'offrent pas! — on pourrait lui demander, par exemple, si ses beaux et vigoureux dialogues ne sont pas trop beaux et trop vigoureux parfois pour la capacité d'esprit de tel ou tel des personnages qui s'y trouvent engagés. Mais il répondrait avec raison que l'art est une convention. J'aime mieux dire tout de suite que M. Martin-Chauffier est un écrivain-né et qu'il est un virtuose dans l'art de conduire un sujet. Sans péripéties mélodramatiques, sans événements retentissants, avec une simplicité de moyens toute classique, il nous donne une œuvre palpitante de vie. Ce roman de pure analyse a le mouvement et la rapidité. Dès le début, à la différence de tant de récits qui n'en finissent pas de commencer, il se met en marche avec aisance. Il ne s'arrête plus. Il progresse dans la clarté et n'exige de nous aucun effort. S'il arrive qu'une scène d'abord semble traîner, c'est que, par un artifice de bon technicien, l'auteur veut créer en nous quelque chose d'analogue au recueillement mélodique des musiciens, c'est qu'il prépare une grande scène émouvante. Soudain, en effet, — voir l'épisode de Fumechet en visite chez Mme Chanu (p. 23) — le récit rebondit puissamment et nous sommes entraînés jusqu'aux sommets de l'émotion. Dans l'intervalle des grandes scènes pathétiques, nous avons, pour nous reposer, les agréments d'une élégante narration cursive où brillent les dons du bon conteur. Et puis, flottant sur tout cela, la fin sou-

rire[1] détaché de l'auteur qui nous donne le sentiment délectable que nous dominons les pauvres êtres de passion dont on nous décrit l'agitation. Tout cela fait de *La Fissure* un des beaux romans de la saison.

Il faut en dire autant de *La Paix du soir* qui a paru dans la même collection. L'auteur, Paul Renaudin, est depuis longtemps tenu pour un maître par tous ceux qui jugent avec liberté d'esprit. Mais parce qu'il est un modeste, parce qu'il vit à l'écart des syndicats de louange mutuelle, parce qu'il attend qu'on aille à lui, il n'a pas toujours eu les succès bruyants que son talent méritait. A ceux qui fréquenteront son œuvre, on peut promettre de hautes jouissances d'art et de pensée. *La paix du soir*, notamment, est l'œuvre d'un esprit supérieur qui s'est enrichi et ennobli dans l'usage de toutes les belles disciplines humaines. Ce roman est d'une structure originale. Il nous fait l'histoire de trois générations dans une même famille. Autour de cette famille centrale d'autres familles et d'autres individus évoluent prenant une part importante à l'action. Plus que l'histoire d'une famille, d'ailleurs c'est l'histoire d'une époque qui se déroule ici. Et nous voyons se dresser, magnifiquement dessinée, la haute figure d'un chrétien social, Louis Demetz, adonné à toutes les entreprises généreuses de ce dernier demi-siècle. Les événements individuels ou familiaux s'enlèvent sur un fond historique d'une magnifique ampleur. On pourrait craindre pour une histoire qui s'étend ainsi sur un long espace un peu de dispersion et de grisaille. En vain! L'auteur, solidement établi à son centre, n'étudie chaque personnage secondaire qu'en fonction du groupe central et principal. Comme les classiques, il sait l'art de maintenir l'unité d'impression par la sobriété des tableaux adventices.

Dans sa donnée essentielle, *La paix du soir* illustrerait assez bien le mot fameux: il y a de bons mariages, il n'en est point de délicieux. C'est une vue des choses et du monde passablement désabusée qu'on nous y propose. Au spectacle de ces ménages pourtant bien assortis et qui se désagrègent, devant tant de beaux rêves

1. C'est ce même sourire et cette même finesse critique que nous retrouvons — avec quel plaisir! — dans les *Correspondances apocryphes* dont *Les Lettres* nous ont donné la primeur et qui paraissent aujourd'hui chez Plon. Rien n'égale le charme de ces spirituels *A la manière de...* qui sont plus qu'un divertissement, une belle et substantielle œuvre critique.

anéantis on se prend à murmurer le profond *Vanitas vanitatum*. Et l'on se dit que de tous ces mortels, celui qui a choisi la meilleure part, c'est celui que Renaudin nous montre à la fin de son Livre et qui, à 18 ans, décide de se donner à Dieu et aux hommes dans le sacerdoce en s'isolant sur les hauts lieux.

Que dirai-je maintenant de Jean Nesmy que nos lecteurs ne sachent déjà? Il vient de nous donner, toujours chez Bloud, un délicieux volume de contes intitulé: *L'amour dans le brouillard*. J'ai dit assez le bien que je pense de l'excellent conteur. Il ne faudrait pas beaucoup me presser pour me faire répéter qu'il est aujourd'hui chez nous le maître de la nouvelle et du conte. Si Louis Hémon avait vécu nous aurions peut-être vu s'établir une belle joute entre ces deux jeunes maîtres. Mais, parti l'auteur de *La Belle que voilà...*, Jean Nesmy se trouve au premier rang. Il n'a qu'à rester lui-même pour y demeurer.

J'ai hâte de signaler à l'amitié de nos lecteurs un délicat écrivain qui obtint, l'année dernière, le plus juste succès avec un beau livre de souvenirs sur la guerre, un livre qui nous conte, en outre, avec discrétion le retour de son auteur à la croyance catholique et qui s'intitule: *L'humaniste à la guerre*. Demandons à d'autres le frisson nouveau. A M. Paul Cazin — c'est le nom de mon auteur — comme à Maurice Brillant, nous pouvons demander de nous faire respirer l'arôme du classicisme éternel. La guerre nous a ramené ce raffiné, la guerre qui nous a pris dans leur fleur tant d'écrivains d'avenir: un Péguy, un Lafon, un Psichari... Une des plus belles conquêtes que notre Eglise ait faite en ce temps est celle de ce noble artiste qui vient encore d'écrire un livre charmant: *Décadi ou la pieuse enfance*.

Je le dis, pesant mes mots et songeant à ce qu'ils signifient: M. Paul Cazin est un grand écrivain. On ne peut pas se défendre, en le lisant, de songer à Montaigne. Imaginez Montaigne à la guerre, notant sans apprêt ses impressions et les élargissant soudain par de splendides évocations antiques. C'est le procédé de Cazin dans *L'Humaniste à la guerre*. Le voici dans sa tranchée, attendant l'attaque. Il écrit: « Je vis là pour la première fois des cadavres maçonnés dans des murs. Il sortait des doigts putréfiés, arrosés en hâte de goudron, des cuirs chevelus couverts d'une mousse hideuse, des pieds sur-

tout, des pieds chaussés de bottes, poudrés de plâtres, tordus. Et l'odeur abominable nous faisait pâlir... Nous attendîmes ainsi plus de deux heures, accroupis, sans mot dire. On faisait circuler de l'eau-de-vie. Je la repoussai avec dégoût. Qu'y a-t-il de plus détestable que ce breuvage des condamnés? Je voyais, en fermant les yeux, une grosse éponge lourde de vinaigre... *Potaverunt me aceto...* »

Comme l'auteur des *Essais*, ce parfait humaniste a la science du trait. Il a le goût et le sens de la mesure; il a cet art incomparable du silence bien ménagé, de la réticence expressive, de la litote chargée de sens dont André Gide fait un des attributs du classicisme; il a cette pudeur de l'expression qui sait faire entendre bien au-delà de ce qu'elle exprime. Un écrivain belge a pu dire de *L'Humaniste à la guerre:* « Je n'ai rencontré personne qui ne soit sorti charmé et conquis de cette lecture. » Il faudrait être, en effet, cruellement dépourvu de culture et de goût pour ne pas tressaillir de plaisir devant des notations aussi aigues et aussi fines, parées des plus belles fleurs du parterre classique.

M. Cazin est un virtuose du langage français. Il a tous les tons et tous les tours. Il vibre discrètement et parfois profondément. Il sourit, il jette en se jouant de sobres et vives images; et puis, tout à coup, le couplet s'élève, ample, sonore, éclatant. D'aventure il monte jusqu'à la sombre éloquence d'un Péguy. Mais après les brûlantes imprécations, exceptionnelles chez un philosophe aussi détaché, nous revenons le plus simplement du monde à la sérénité légère de l'humaniste qui mêle subtilement les souvenirs antiques à la contemplation du présent. Savourons des notes comme celle-ci inspirée par l'aventure d'un officier ignare égaré la nuit avec sa troupe dans un dédale de tranchées « Je regarde, entre les faisceaux d'armes, la lune qui se montre et qui se cache. — Vénérable Séléné, dis-moi où est mon amour.— Patience! me dit-elle, patience! Je suis l'astre le plus patient, le plus discret, le plus obligeant du ciel. Je suis belle et je me tais. Il y a une grande amitié pour vous dans mon silence et une grande leçon. Je suis le silence qui rayonne. J'ai prêté de tout temps ma lumière aux guerriers et aux amoureux, depuis Théocrite et Virgile jusqu'à ton ami Pierrot. Je vais la prêter maintenant à ton commandant de compagnie qui est en train de vous perdre et

vous mène tout droit chez les Boches ». *L'Humaniste à la guerre* nous enseigne le bon usage des mots et l'art de leur faire contracter des alliances heureuses.

M. Cazin a fait la guerre avec simplicité. Il la raconte sans dramatiser, en homme qui a trouvé la sagesse pacifiante dans sa culture ancienne et dans sa foi nouvelle. « Je reviendrai, dit-il. Je rapporterai mon odyssée et mon psautier, mon briquet et mon couteau... Je garde l'inébranlable foi que Dieu me laissera le temps de tirer parti de ces dures expériences ». Il est revenu et il nous a donné le fruit savoureux de ses dures expériences.

C'est de *Décadi* que je veux parler, récit charmant tout parfumé d'une philosophie apaisante. Mon Dieu! qu'il fait donc bon, au sortir des proses tumultueuses, pleines de troubles beautés, qui sont à la mode aujourd'hui, qu'il fait bon se retrouver au frais et au calme sous les ombrages classiques, qu'il fait bon se reposer dans la clarté mesurée, la sérénité souriante d'un Paul Cazin. Que de goût chez lui, que de nuances délicates, que de sobriété malicieuse, que d'harmonie dans la justesse!

L'histoire de Décadi, enfant chrétien qui grandit dans une petite ville de province peuplée de bons catholiques et de quelques mécréants pittoresques est une petite merveille de finesse et d'humour. On y peut admirer l'excellence du ton français. C'est une tristesse de nos temps que des livres comme *Décadi* ne dépassent guère le cercle des connaisseurs, parce qu'il n'est plus assez de critiques indépendants sachant dire ce qui est, à savoir que voici un livre admirable. « Pauvres écrivains catholiques, disait ces jours-ci Antoine Redier. Ils n'ont le choix qu'entre deux grands publics, le public neutre qui trouvera toujours qu'ils sont trop religieux et le public *bien pensant* qui leur reprochera de ne l'être pas assez ». Ici pourtant les deux publics devraient s'unir pour louer ce livre et lui faire un sort, car s'il est d'un catholique, il l'est en somme comme l'était *Athalie* ou *Polyeucte*, il l'est de manière à ne heurter personne. Il peint des réalités chrétiennes, sans en faire un seul instant matière à prédication.

En fermant des livres comme *Décadi* et comme *L'Humaniste à la guerre*, on se dit: « Ah! si les grands jurys littéraires, dispensateurs de la fortune et de la gloire, n'étaient pas prisonniers de stupides conventions mondaines et de considérations infra-littéraires; s'ils met-

taient à leur prix les beautés de langue, de style, de pensée!... » Heureusement notre auteur peut se passer de protecteurs. Il est de taille à s'imposer sans eux. Jules Lemaître disait: « Aimons bien Racine, car il est divin! » Et moi j'oserai dire, en tenant compte des distances: « Aimons bien Cazin, car il est exquis! »

Francis VINCENT.

Informations

Sur la dévotion au Sacré Cœur de Jésus

Quelques ouvrages de date récente

La dévotion au Cœur de Jésus: qu'y a-t-il de plus simple à comprendre, et ne sait-on pas que sainte Marguerite-Marie reçut jadis de Notre-Seigneur la mission de la révéler et de la répandre partout? C'est en ces termes qu'un personne, pieuse et cultivée, m'exprimait son étonnement, tandis que je lui apprenais mes récentes lectures sur cette dévotion. Beaucoup de chrétiens ne pensent pas autrement. Et pourtant, historiens et théologiens sont d'une opinion différente, s'il faut en croire les nombreux ouvrages où il est traité doctement de l'histoire de notre dévotion, de sa pratique et de sa théorie.

De ces multiples publications, on ne mentionnera ici que celles, de date assez récente et de langue française, qui comptent et qu'il n'est pas permis d'ignorer.

1° *Histoire*

Quoi qu'on doive penser de la place de Marguerite-Marie dans l'histoire de la dévotion au Sacré-Cœur, il est bien certain que son nom se présente à l'esprit dès que l'on parle de ce culte.

Sa biographie, par le P. Hamon, est sur le point d'être rééditée (Paris, in-8°, Beauchesne): c'est, incontestablement, ce que nous aurons de mieux en la matière. On peut encore, toutefois, sur la Sainte de Paray-le-Monial, lire: 1° le petit livre que Mgr Demimuid lui a consacré dans la collection « Les Saints » (Paris, Gabalda, 1912,

3 fr. 50); et surtout 2° l'édition, donnée par le regretté Mgr Gauthey, de *Vie et Œuvres de la Bienheureuse Marguerite-Marie Alacoque* (Paris, de Gigord, 3 vol. in-8°, 1915, 27 francs).

Quelques remarques s'imposent ici.

Le livre de Mgr Demimuid a besoin d'être revu. Marguerite-Marie est maintenant canonisée : un chapitre (ou un appendice, comme pour Jeanne d'Arc de la même collection) devrait en instruire le lecteur. Il serait bon aussi de se référer à la nouvelle édition de *Vie et Œuvres* de la Sainte. Enfin les quelques pages où l'auteur raconte l'histoire de la dévotion au Sacré Cœur avant la révélation de Paray, sont vraiment insuffisantes : même en 1912, on savait que le bienheureux Père Eudes avait fait quelque chose à cet égard, depuis 1870 le P. Le Doré s'étant employé à le dire ; or, si j'ai bonne mémoire, Mgr Demimuid ne nomme même pas le fondateur des eudistes.

Quant à *Vie et Œuvres*, on s'accordait à reconnaître la grande valeur de la troisième édition publiée par Mgr Gauthey. Or, voici qu'une quatrième édition vient d'en paraître : *Vie et Œuvres de Sainte Marguerite-Marie Alacoque*, par la Visitation de Paray-le-Monial, d'après la troisième édition revue par Mgr Gauthey (même librairie, 3 vol. également, 45 francs). Le troisième volume « Documents » est assez considérablement augmenté. La troisième édition reste en vente. Bien entendu, on ne peut étudier à fond la sainte voyante sans ces volumes aussi instructifs, aussi scientifiquement établis qu'édifiants.

L'histoire définitive et complète de la dévotion n'est pas encore achevée. Le meilleur exposé d'ensemble que nous en ayons jusqu'ici, me paraît être celui du P. Bainvel, dans son ouvrage : *La dévotion au Sacré Cœur de Jésus* (Paris, Beauchesne, 6e mille, 1921, in-12, 650 p., 9 francs). Les deux tiers du volume sont pris par la troisième partie « Développement historique de la dévotion ». Le P. Bainvel se corrige et se complète à chaque édition nouvelle : l'on ne peut que l'en féliciter ; c'est un bon exemple à suivre. Il rend justice au Père Eudes. Ce qui ne peut manquer, à la longue, de convaincre et de persuader les « attardés » qui semblent mal renseignés.

J'ai constaté avec plaisir que, dans le *Dictionnaire*

Apologétique, fasc. II, 1909, col. 579-580, l'abbé R. du Bouays de la Bégassière, qui s'inspire fort heureusement du P. Bainvel, n'amoindrit pas plus que lui le rôle du Père Eudes : « Historiquement, écrit-il, le fait est qu'une éclosion, une formation, une propagation, lentes mais réelles, de la dévotion au Sacré Cœur sont antérieures, et de beaucoup, à l'œuvre de Marguerite-Marie, et que, en matière même de culte liturgique, la priorité appartient au B. Jean Eudes. Il reste que l'intervention de Notre-Seigneur — qu'on ne saurait méconnaître sans témérité dans les révélations de Paray — et l'action personnelle de Marguerite-Marie ont eu pour effet de donner une impulsion décisive à l'empressement durable des fidèles, d'inaugurer pour la dévotion et le culte du Sacré Cœur une ère de diffusion sans précédent pour l'amplitude et l'importance, d'introduire dans la manière de les comprendre et de les pratiquer plus de netteté et de fixité, avec plus d'ampleur aussi. »

M. L. Garriguet, dans le grand ouvrage dont il sera question tout à l'heure, n'est pas moins juste que le P. Bainvel et M. de la Bégassière, qu'il cite du reste, à l'égard du Père Eudes et des dévots au Sacré Cœur qui ont précédé Marguerite-Marie.

Il semble donc que de tels jugements sont de nature à satisfaire presque entièrement le P. Ch. Lebrun lui-même. Dans son livre très remarqué : *Le bienheureux Jean Eudes et le culte public du Cœur de Jésus* (Paris, Lethielleux, 1918, in-8° écu, 320 p., 8 francs), il ne veut pas qu'on fasse du Père Eudes le simple « précurseur » de Marguerite-Marie. Cette appellation, que son confrère le P. Le Doré admettait pourtant (*Le Père Eudes*, 1870, p. 186), lui semble « amoindrir » le fondateur de la Congrégation et être en contradiction avec les faits et les textes.

Le P. Lebrun proteste pareillement contre le titre d'*évangéliste* du Sacré Cœur dont plusieurs (Bainvel, Gauthey, etc.) gratifient Marguerite-Marie. J'ai peine à croire que le P. Bainvel s'amende sur ce point, et tout autant en ce qui concerne le terme de *précurseur* dont il se sert également. Sans avoir le moins du monde envie d' « amoindrir » le Père Eudes, on peut, en effet, estimer que notre dévotion au Sacré Cœur, telle que nous la voyons fleurir dans tout le monde catholique, se rattache directement, manifestement, aux révélations de Paray-

le-Monial et en porte la marque. Tout ce qui les a donc précédées, si important soit-il, n'a fait que préparer la diffusion et le triomphe de notre culte actuel.

Aussi bien, quoi que l'on fasse, on ne réussira pas à identifier de tout point, sur la façon de concevoir la dévotion au Sacré Cœur, ce que M. l'abbé Bremond (*Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. III, 1921) appelle « l'école française » et l'école de Paray. Le P. Lebrun s'applique à atténuer les différences qui les séparent, comme d'autres à les grossir. Si l'on veut être un historien fidèle et impartial, on reconnaîtra que le Père Eudes peut avoir été, selon le mot de Pie X, « le père, le docteur et l'apôtre » du culte public du Sacré-Cœur, sans l'avoir néanmoins entièrement envisagé, en théorie et en pratique, de la façon précise qui l'emporta, ensuite, par Marguerite-Marie et après elle.

2° *Pratique*

La dévotion au Sacré Cœur tend à nous faire aimer Notre-Seigneur, en reconnaissance de l'amour qu'il ne cesse de nous témoigner et aussi en réparation des ingratitudes dont il ne se plaint que trop justement. Toute la pratique de la dévotion s'inspire de cet esprit, si foncièrement chrétien, et les pratiques diverses qu'elle a comprises, qu'elle comprend et qu'elle comprendra, ont pour but d'entretenir en nous et de manifester au dehors cet amour, affectif et effectif tout ensemble.

Innombrables sont les livres et les opuscules qui continuent de paraître sur ces matières. Le P. Bainvel ne néglige pas ce point de vue, qui a son importance. Et le P. Vermeersch s'y arrête longuement dans *Pratique et doctrine de la dévotion au Sacré Cœur* (Paris et Tournai, Casterman, 6e édition; revue et augmentée, 1922, 2 vol. in-12, 16 francs). De ce dernier ouvrage, le premier volume en entier et une bonne partie du second sont écrits de ce point de vue, plutôt pratique et liturgique. Ce n'est pas moi qui lui en ferai un reproche. Une dévotion, quelle qu'elle soit, vit surtout par les pratiques ou les exercices qui lui sont propres. Il est donc essentiel de veiller à ce que ces actes et ces prières la traduisent très purement et sans la faire ou la laisser dévier d'aucune sorte.

Comme la dévotion au Sacré Cœur est une dévotion

vivante, les pratiques peuvent en varier et en ont varié réellement. Qu'on lise les deux derniers chapitres de l'ouvrage du P. Bainvel. « Epanouissement de la dévotion » et « Tendances actuelles de la dévotion », on se rendra compte du fait, qui n'a rien de surprenant ni de blâmable. Aussi n'est-il pas impossible que, dans quelques années, le P. Bainvel ait derechef à compléter son travail : d'heureuses trouvailles peuvent être faites encore par les âmes pieuses. Dès maintenant, au surplus, il aurait à retoucher son paragraphe sur « le Cœur Eucharistique de Jésus », puisque récemment le Saint-Siège institua la fête du Cœur eucharistique de Jésus, et en approuva une messe et un office propres, très pieux, très touchants.

J'espère que cette messe figurera dans une nouvelle édition du *Manuel du Sacré Cœur* (Tours, Mame, 1922, relié, tranche rouge, 6 francs). Ce joli manuel contient, en français ou en latin avec traduction française, un choix très judicieux de prières, liturgiques ou non, au Sacré Cœur : les deux messes *Miserebitur* et *Egredimini*, l'office du Sacré Cœur de notre bréviaire et le petit office récemment autorisé par le Saint-Siège, les litanies du Sacré Cœur et autres prières (consécrations, amendes honorables, heure sainte, etc.). On ne peut que le recommander aux âmes pieuses. De même, le *Petit Bréviaire du Sacré Cœur de Jésus*, petit recueil, édité par Desclée (relié, 2 fr. 50). Celui-ci se compose, en majeure partie, d'offices très brefs pour chaque jour de la semaine, extraits textuellement des œuvres de sainte Marguerite-Marie. L'office de chaque jour porte tout entier sur un des sentiments ou une des vertus que la dévotion au Sacré Cœur vise à produire en nous.

3° *Théories*

J'ai déjà noté que l'explication doctrinale de la dévotion au Sacré Cœur n'est pas absolument identique chez tous les théologiens. On s'en aperçoit vite quand, après avoir lu les ouvrages des PP. Bainvel et Vermeersch, on étudie avec le même soin ceux, également connus, de MM. Charles Sauvé et L. Garriguet, prêtres de Saint-Sulpice. Ceux-ci se rattachent plutôt à l' « école française », que le Père Eudes représente ici, et ceux-là, à l'école de Paray.

Les trois volumes in-8° écu de M. Sauvé, maintenant édités par M. de Gigord, ne cessent de faire les délices des fidèles qui aiment qu'on s'adresse à leur âme tout entière, et qu'on leur distribue une doctrine substantielle et forte en un langage clair et, à l'occasion, pieusement ému. *Le Sacré Cœur intime* comprend, en réalité, deux ouvrages : 1° *Culte* (2 vol., 6e édition, 1923, 15 francs), et 2° *Litanies* (1 volume, 5e édition, 1920, 7 fr. 50). D'aucuns trouvent M. Sauvé un peu compliqué parfois et un peu long; ils estiment que certaines redites ou certaines subtilités auraient dû être évitées. Mais que de pages élevantes et magnifiques! Une jeune femme du monde à qui j'avais conseillé *Le Sacré Cœur intime*, m'a déclaré s'y être beaucoup complue et y avoir beaucoup profité. Le contraire m'eût surpris.

M. Garriguet est plus bref, plus didactique, plus net. Bon nombre de fidèles et de prêtres connaissent son *Mois du Sacré Cœur* (Paris, Bloud et Gay, 1919, in-12, 5 francs). C'est un exposé doctrinal de notre chère dévotion. Mais il faut lire surtout — je parle de ceux qui veulent s'en faire une idée complète, tant historiquement que dogmatiquement — son grand ouvrage : *Le Sacré Cœur de Jésus* (Paris, même librairie, 1920, in-8, 15 francs). Rien de plus précis, ni, en général, de plus mesuré. Quelques réflexions ou considérations indiquent bien que l'auteur ne fait pas siennes toutes les vues de l'école parodienne (M. Bremond dit : paraysienne). Mais c'est son droit. Ajoutons que sur la « grande promesse » du Sacré Cœur dont il incline à atténuer la portée, il témoigne de quelque embarras.

Sur ce dernier point, comme aussi sur quelques autres, mes préférences personnelles vont plutôt aux PP. Bainvel et Vermeersch. Eux prennent la « grande promesse » dans son sens obvie, et, à quelques détails près, ils s'accordent sur la manière de systématiser la théorie de notre dévotion. A quelques détails près, ai-je dit. Encore faut-il noter que, sur la question de savoir si, dans la dévotion au Sacré Cœur, nous honorons l'amour incréé du Verbe incarné, le P. Vermeersch déclare, dans sa nouvelle édition, avoir profité des débats qu'il avait jadis soulevés. « Instructifs pour nous-même, écrit-il, t. II, p. 36, ils nous permettent maintenant de retoucher notre étude, et de présenter, en dehors d'idées

polémiques, une théorie plus complète, et, nous l'espérons, plus généralement satisfaisante. » Je crois que cette « théorie plus complète » se rapproche fort de celle du P. Bainvel. Si bien que nous trouvons en ces deux théologiens jésuites une systématisation qui, bien comprise, sera « satisfaisante », dans l'ensemble, pour les esprits les plus exigeants.

« C'est, dit le P. Bainvel, p. 89-90, l'idée théologique de la dévotion que nous avons maintenant à dégager. Mais sans perdre contact avec les faits. Car ce qu'étudie la théologie, ce n'est pas le culte du Sacré Cœur dans l'abstrait, c'est celui qui existe en fait. Celui-ci (en tant que culte reconnu et public) est celui qui fut demandé à Marguerite-Marie. » De plus, « ce culte est vivant. Il peut se développer et il se développe en fait. L'Eglise intervient de temps en temps pour accepter ou approuver le développement nouveau. Mais ce développement précède l'acceptation par l'Eglise; et l'Eglise l'accepte, précisément parce qu'il est légitime et dans le sens de la dévotion ». Et l'éminent théologien d'ajouter: « On voit dès lors combien complexe est cette étude théologique, et comment elle doit tenir compte à la fois de la nature des choses, des faits historiques, de la pensée vivante, des documents officiels, des pratiques communément reçues. » Le P. Vermeersch pense de même.

Quand on a une fois compris leur sentiment, on est bien près de l'adopter. Je sais de bons esprits qui plaisantent volontiers sur ce que le P. Bainvel appelle l' « objet par extension » de la dévotion au Sacré Cœur. C'est peut-être que, dans leur systématisation, ils négligent inconsciemment quelqu'une des diverses sources d'information auxquelles ils devraient puiser.

Je suis persuadé qu'on en viendra peu à peu à s'entendre tout à fait sur l'histoire, sur la pratique et sur la théorie de notre chère dévotion. Les livres qui viennent d'être signalés — notamment ceux du P. Bainvel et de M. Garriguet, et aussi l'article « Cœur de Jésus » du *Dictionnaire Apologétique*, qui est une excellente vue d'ensemble, — y contribueront à des degrés divers.

Mieux connu, le Sacré Cœur de Jésus sera mieux aimé et Dieu plus fidèlement servi.

J. Bricout.

Revue des Revues

I. — Un rapport de G. Bernoville. — II. Enquête sur le nationalisme

La Semaine des écrivains catholiques est, suivant l'expression de la « Semaine religieuse », entrée dans la vie officielle du catholicisme français ». Le rapport de M. Gaétan Bernoville à la séance de clôture a donc une importance et une valeur que chacun peut apprécier. En fait, il constitue un appel et un programme, appel chaleureux, programme net et serré.

Le rapporteur s'adresse aux intellectuels catholiques et les conjure de lutter contre « les entreprises de bêtise et de luxure » dans tous les domaines : presse, revue, cinéma, roman, feuilletons populaires. C'est le fond qui manque le moins, mais tant vaudra l'ouvrier, tant vaudra l'œuvre. « Il s'agit de susciter en nous un tel état d'âme que l'œuvre en jaillisse, en quelque sorte d'elle-même, vers ce grand public qui l'attend... cela ne va pas sans peine : effort, abnégation, labeur et souffrance, il y a de tout cela dans l'œuvre de conquête des esprits, mais ce sont tous mots qui rendent un son chrétien ».

Le mal envahissant est ce laïcisme de la pensée et des mœurs qui « dissocie la famille française, dénoue le lien conjugal, stérilise les foyers, qui nous prive « de ces forces spirituelles que sont les congrégations ».

Suivant M. Bernoville, il faut « poser la question religieuse dans son ensemble » — par rapport aux principes d'abord : « les principes catholiques ne sont pas des formules qu'on se répète à voix basse entre initiés et qu'on laisse de côté dès qu'on pénètre dans la vie publique », — par rapport à l'intérêt français ensuite : « l'ordre n'est pas seulement une affaire de police et d'organisation extérieure, c'est un certain équilibre spirituel profond, c'est une certaine discipline, que l'état devrait précisément avoir pour fonction de maintenir, de sauver, de propager, parce qu'ils sont les fondements mêmes de la société ».

Oh ! il ne s'agit pas d'une mesquine revanche de partis : « Quand nous réclamons une politique de la famille

et de la natalité, la répartition proportionnelle scolaire, la liberté d'association et d'enseignement, le retour des congrégations, l'abolition du divorce, c'est qu'il est temps de rétablir et de porter au comble les forces spirituelles du pays et en première ligne, les forces spirituelles du catholicisme ». (*Lettres*, juillet.)

Mais M. Bernoville croit-il vraiment que l'Anticléricalisme, pendu, baudruche dégonflée, au décrochez-moi-çà du parlementarisme. Qu'il lise dans l'*Œuvre* la série d'articles perfides où M. François Albert distille un document confidentiel et anonyme dont il aurait surpris le secret. Ou encore qu'il prenne connaissance de ce numéro de l'*Europe nouvelle* (30 juin) tout entier consacré à « *L'Eglise et la République* ». Quelle que soit la modération du ton, nous ne devons pas nous forger d'illusions : la pièce de résistance est une liste noire « de congrégations illégalement maintenues ou rentrées en France ».

II

Maurice Vaussard a institué dans les *Lettres* (janvier et seq.) une grande, une monumentale « enquête sur le nationalisme ». Question à la fois importante et actuelle : nul besoin de rappeler ici l'encyclique « Ubi arcano Dei », mais notons que des publicistes (sans mandat) se sont aventurés à prédire que le nationalisme serait la prochaine hérésie condamnée.

Pour connaître l'état de la question, pour en inventorier les aspects, pour dénombrer les divergences d'opinions relatives aux lieux et aux esprits, M. Vaussard a consulté des théologiens, des philosophes, des jurisconsultes, des hommes d'état, et ce, dans tous les pays d'Europe !

Hélas ! le mot nationalisme n'a pas été défini, et peut-être ne pouvait-il l'être. Aussi chaque opinion, suivant sa formation, ses préoccupations nationales pose un problème nouveau : droit des nationalités, prédominance absolue de l'intérêt national dans la politique et la diplomatie, société des nations, églises nationales !

Du choc de ces idées, pouvait jaillir non seulement la lumière, mais encore une étincelle incendiaire, et la consigne a été donnée : pas un mot (ou si peu) des passions de l'heure présente, des doctrines soutenues en fait par

les théoriciens du nationalisme, des actions nationales et internationales, en cours !

En ces conditions, l'enquête pour « impartiale, scientifique et désintéressée » qu'elle soit devenue, n'a pas gagné en vie et en intérêt : les dissertations des théologiens nous montrent seulement leur accord sur les grandes thèses, spectacle plus réconfortant que passionnant, et nous retrouvons dans les consultations juridiques, économiques et autres ce que nous lisons chaque matin dans nos journaux !

Je m'en tiendrai à quelques citations caractéristiques : les théologiens jugent au nom de la morale : « la nationalité intégrale est un bien et tout ce qui la diminue est un mal : mais l'ordre public est un bien plus grand encore auxquels doivent être subordonnés tous les autres biens ». (Mgr Julien.) — Les sociologues se préoccupent davantage de justice et d'équilibre sociaux : ainsi, M. Bureau : « le mouvement internationaliste dans sa partie morale et doctrinale loin de se dresser en antagoniste du patriotisme en est au contraire le complément indispensable et se trouve être la condition nécessaire de son enrichissement ». Au contraire, un homme de gouvernement exaltera la nation, formation naturelle, spontanée et durable : « Défense et remède, le nationalisme s'oppose à des maladies profondes, entr'autres l'internationalisme » l'internationalisme chrétien n'étant qu'une « déformation d'une libérale de notre foi ». (Prince Ghika.) Beaucoup reprennent l'idée d'une *chrétienté* « faite de la collaboration fraternelle des patries à l'avènement du Royaume » (Ghika) « où, pour tous, le mot d'ordre sera : servir, se donner, se dévouer ». (Blondel.)

Tous « s'accordent à déclarer digne de louanges la théorie des droits de la patrie et des obligations du devoir national qui demeure dans les limites prescrites à l'homme par la morale chrétienne, et à déclarer odieuse et intolérable toute théorie qui donnerait à l'intérêt national et patriotique une valeur tellement dominante et absolue qu'elle prévaudrait contre les préceptes, même les plus élevés de la loi divine, de la moralité et de la justice. » (de la Brière.)

Mais pour donner un exemple de ces théories abusives, un *allemand* cite l'adage *anglais* « right or wrong, my

country » et un *français*, le mot de Bismarck : « wo Preussens Macht in Frage kommt, kenne ich kein Gesetz ! » Ce simple petit fait n'en dit-il pas plus long que toute l'enquête.

B. Amoudru.

Questions et Réponses

Q. *L'extermination des Cananéens et de toute la famille d'Achab. On demande comment il faut expliquer ces massacres. Dieu lui-même a-t-il donné directement ces ordres d'extermination ?*

R. — 1° Les faits dont il est question dans le livre de Josué ne doivent pas être appréciés d'après notre mentalité, mais plutôt d'après les mœurs et les usages de la guerre dans les temps anciens. Or, toute l'antiquité a été cruelle. Au milieu du huitième siècle, plusieurs centaines d'années après Josué, Mésa, roi de Moab, fera graver sur sa stèle qui est au Louvre : « J'assiégeai la ville d'Ataroth, je la pris et je fis périr tout le peuple qui était dans la ville, spectacle (agréable) à Camos », (dieu de Moab). Les Assyriens se signalaient par leur férocité. « Peu de nations ont abusé plus insolemment des droits de la force. Ils démolissaient et brûlaient les villes sur leur passage, ils empalaient ou ils écorchaient vifs les chefs rebelles : malgré l'éclat et le raffinement de leur civilisation extérieure, ils demeurèrent toujours des barbares ». Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, 13e éd., 1921, p. 332. Voir du même auteur *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, in-8, t. II, p. 637-639.

Josué, en traitant si durement les Cananéens, ne faisait qu'appliquer les lois du talion. Le livre des Juges raconte qu'un tyran du pays se vantait d'avoir vu 70 rois, privés des pouces des pieds et des mains, recueillir ce qui tombait de sa table. Jud, I, 7.

Dieu, maître de la vie humaine, comme l'enseignent la raison et la foi, peut la retirer sans injustice. Sa bonté et sa sagesse exigent seulement qu'il ne voue pas sans raison les individus et les peuples à l'extermination. Or il voulait châtier les Cananéens tombés dans la plus odieuse corruption et préserver de leur contagion les Israélites qui devaient être le peuple élu et qui avaient la grande et noble mission de préparer les voies au Messie. Dieu dit expressément à Israël : « Lorsque Yahweh, ton Dieu, t'aura livré les Hetheens..., tu les dévoueras par ana-

thème (tu les extermineras), tu ne conclueras pas d'alliance avec ces nations et tu ne leur feras point grâce..., car elles détourneraient de marcher après moi tes fils qui serviraient d'autres dieux... Tu es un peuple saint à Yahweh, ton Dieu. Yahweh, ton Dieu, t'a choisi pour être son peuple particulier, parmi tous les peuples qui sont sur la face de la terre ». Deut., VII, 1-7. En fait, les Israélites n'exécutèrent qu'imparfaitement les ordres qu'ils avaient reçus. Aussi ne tardèrent-ils pas à subir l'influence pernicieuse de leurs voisins, à fréquenter les hauts lieux idolâtriques et à servir Baal et Astarté.

Quant à Jéhu, il s'assura la possession du pouvoir en faisant mourir tous les descendants mâles d'Achab et les frères, c'est-à-dire les parents d'Ochozias qui auraient pu machiner contre lui. Dieu, qui voulait châtier les idolâtries et les crimes des Amrides, eut pour agréable sa conduite. Cf. II Reg., X, 30. Cependant, il n'approuvait pas sans réserve tous ses actes. En faisant couler le sang sans mesure et inutilement, ce bourreau avait outrepassé les directions d'Elisée. En punition de ces violences, sa dynastie ne dura que quatre générations. Dieu dit expressément à Osée : « Je punirai le sang de Jezrahel (où avait eu lieu le massacre) sur la maison de Jéhu, et je mettrai fin à la royauté de la maison d'Israël », I, 4-5.

2° Est-ce Dieu qui a donné les ordres d'extermination? Le texte précité du Deutéronome les lui attribue expressément. M. Lesêtre, dont le sentiment avait été approuvé par M. Vigouroux, estimait que des lois attribuées à Dieu et promulguées avec la formule — *moi Yahweh*... sont en réalité l'œuvre directe de Moïse. En principe et en fait, il parle au nom de Yahweh dont il est le délégué, de sorte qu'on peut regarder comme divines ses ordonnances. Voir *Dictionnaire de la Bible*, art. *Loi mosaïque*, col. 334-339. On pourrait peut-être par analogie, *salvo tamen Ecclesiae judicio*, faire le même raisonnement au sujet des ordonnances relatives à l'extermination des Cananéens. En réalité, la distinction n'a pas d'utilité au point de vue apologétique. Moïse était, en effet, le représentant de Dieu, de sorte qu'il faut attribuer à Dieu *équivalemment* les ordres qu'il dit avoir reçus de lui.

Voir A. Fernandez, *Aspecto moral de la conquista de Canaan*, dans *Biblica*, 1922, p. 145-164. En tête de l'article, on lit un sommaire en latin.

A. Brassac.

Bibliographie

Du ciel au tabernacle, étude historique et affective sur la Sainte Eucharistie, par M. le Chanoine Cordonnier. (in-12 de 360 p. Prix : 4 fr. 50) Haton, 59, bd Raspail

Alors que les grands de ce monde ne s'inclinent qu'avec regret vers la pauvreté et la misère, Dieu, le maître souverain, aime à se courber vers l'humanité, à vivre près d'elle. C'est pour habiter parmi nous et rassassier notre besoin d'infini que Dieu, finalement, a imaginé l'Eucharistie. Nous n'y trouverons la vie que si nous répondons à ses exigences. De terribles résistances humaines, sociales et individuelles, s'opposent au Sauveur; mais il en triomphe et obtient la foi, l'amour, l'adoration qu'il réclame. C'est que vraiment il est Dieu. Le thème développé par M. Cordonnier se prête à de fort intéressantes considérations, aussi élevées que pratiques, et l'auteur en a tiré un très heureux parti. C'est toute une théologie de la piété à l'égard du Dieu du Tabernacle, dont prêtres et fidèles pourront éprouver grand profit.

R. P. Régis Gerest. O. P. — *Memento de la vie spirituelle*, 1 vol. in-16, 408 p. Prix : 7 fr. 50, Lethielleux.

L'auteur s'est proposé « de donner une vue d'ensemble de l'évolution surnaturelle, afin de permettre à toute âme, avide de perfection, de s'orienter franchement vers Dieu ». Il nous parle successivement de la vie spirituelle, des dispositions préalables qu'il faut y apporter, de l'orientation vers le surnaturel à donner à notre vie morale, des maximes fondamentales de la vie spirituelle, des purifications des sens et de l'esprit, des sources de la vie spirituelle, des guides et des grands moyens du progrès spirituel, des phénomènes mystiques extraordinaires, de l'état mystique proprement dit. « Memento » clair et méthodique. L'auteur prend nettement position, dès l'introduction, relativement aux questions ascétiques et mystiques actuellement débattues.

Dom André Basquin, O. S. B., *Dom Pierre Ricard, O.S.B., Moine et Soldat* (1878-1915). Conques, par Herbeumont (Belgique), 1923. 3 fr. 30.

Pierre Ricard, d'une des plus anciennes familles de Beauvais, songea d'abord à la carrière des armes. Il entra à Saint-Cyr en octobre 1899 et en sortit sous-lieutenant en août 1901. L'année suivante, il donnait sa démission et prenait l'habit religieux au monastère bénédictin de S. Wandille, alors réfugié à Vouê-

che. Il y vécut modèle de ses frères par son grand esprit d'humilité et de pauvreté, investi des charges conventuelles de maître des convers et de zélateur du noviciat. Entre temps, il fut ordonné prêtre et présenta une thèse de Doctorat en théologie à l'Université de Louvain, commentaire du *Cur Deus homo* de S. Anselme dans lequel il crut devoir se ranger parmi les disciples de Vasquez. La guerre lui rendit ses galons et lui demanda le dernier sacrifice : il fut tué le 27 septembre 1915.

R. P. J. Camerlinck, des Frères Prêcheurs. *La Très Révérende Mère Marie des Anges, Fondatrice des Dominicaines du Sacré-Cœur* (1837-1907). Paris, Lethielleux, 6 francs.

« Le Cœur de Dieu s'épanouissant dans le cœur de l'homme y produit la sainteté. » Cette phrase du P. Lacordaire qui sert d'épigraphe à cette biographie suggère aussi la grande dévotion au Sacré-Cœur de Jésus qui fut l'inspiration de la vie religieuse et de la fondation de Mlle Sicard, Mère Marie des Anges. Imprégner de cette dévotion la vie dominicaine et l'éducation des jeunes filles demeura la préoccupation constante de cette âme très surnaturelle. La Fondation d'Hardinghem reçut des louanges et les approbations du cardinal Fruwirth qui, comme Maître Général, l'affilia à l'Ordre de Saint-Dominique le 28 septembre 1893. La lecture de cet ouvrage contribuera certainement à soutenir les âmes qui doivent lutter pour le maintien et l'observance des règles ; elle encouragera toutes celles qui veulent tendre à la perfection.

R. J.

Le Gérant : GABRIEL BEAUCHESNE.

PARIS. — BEAUCHESNE ET DE DIT, 17, RUE GARANCIÈRE.

REVUE APOLOGÉTIQUE

Etudes médico-sociologiques sur l'Enfant

I

La Neurologie infantile et l'Education

« On ne peut pas élever un enfant qu'on ne connaît pas complètement. »

Joseph SERGI.

L'éducation traditionnelle française a fait ses preuves. Si nous commençons par citer ici un anthropologiste réformateur italien, ce n'est pas pour entreprendre une apologie des méthodes étrangères, d'où qu'elles viennent, ni apporter une méthode nouvelle, car nous pensons difficilement avec Mme Montessori que « le principe d'*esclavage* a régi jusqu'ici la Pédagogie » ou que « la première forme d'intervention éducative doit avoir pour but de conduire l'enfant dans les voies de l'indépendance ». On a de tout temps en France étudié avec finesse l'Enfant ; et, à côté des théoriciens comme Fénelon, Mme Necker de Saussure, Mgr Dupanloup, nous savons encore admirer de nos jours la pratique séculaire des Jésuites, et goûter les conseils que nous donne une mère, amoureuse de toutes les traditions, Pampille (Cf. *Comment élever nos Filles*, par Mme Léon Daudet). Il y a dans l'éducation telle qu'elle est appliquée en notre pays des éléments assez bons pour qu'il soit possible d'en défendre la valeur chrétienne et française contre les innovations de système, laïques ou étrangères.

Mais il ne suffit pas de se complaire dans le passé ; et — sans parler, comme la doctoresse italienne déjà citée, de « réforme essentielle par la Pédagogie scientifique[1] » — nous croyons que l'enfant n'est pas toujours connu assez individuellement, comme il mérite de l'être, dans la famille et dans le milieu scolaire. A l'heure présente surtout, où les tares et les insuffisances psychiques ont apporté tant de différences d'aptitudes et de tendances dans le jeune âge, il apparaît que les éducateurs ont beaucoup à apprendre, pour le succès de leur œuvre, de l'étude personnelle, nerveuse et mentale, de chaque enfant. C'est par une connaissance complète du système nerveux et du psychisme en évolution chez l'enfant que l'on peut se rendre un compte exact de ses possibilités d'effort et de travail, soutenir ses faiblesses, développer sa moralité, et obtenir de ses facultés leur maximum de rendement à l'école, dans la famille et plus tard dans la profession.

L'orientation professionnelle, suite — pour une part au moins — de l'éducation, pose un grave problème de prévoyance familiale et sociale dont le fondement est la connaissance des aptitudes individuelles de chacun, mais moins des aptitudes physiques que mentales. Nous y consacrerons la dernière de ces études médico-sociologiques, après avoir examiné : d'abord l'Hérédité nerveuse et le développement normal de l'enfant, puis les Anomalies psychiques et les réactions antisociales de certains enfants « subnormaux ». Les grands anormaux, idiots et imbéciles, déments, etc.. ressortissent à la psychiâtrie d'asile et ne sauraient au même titre intéresser les éducateurs. Ce sont des enfants lé-

1. Mme Montessori a eu l'idée originale et féconde d'appliquer aux enfants normaux la méthode française de Séguin, qui s'était montrée efficace chez les idiots. Mais sa réforme s'accompagne dans ses écrits d'une mystique du scientisme, qui ne nous paraît pas sans illusions, comme en témoignent les assertions suivantes : « La science positive nous a portés à réaliser une partie du christianisme... La conception de liberté qui doit inspirer la Pédagogie a été illustrée par les Sciences biologiques du XIX^e^ siècle... C'est la science qui a révélé toutes ces choses pour le salut des hommes, et qui s'est faite en quelque sorte la propagatrice de la vertu... etc. ».

gèrement touchés dans leur valeur neurologique qui nous arrêteront ici, enfants insuffisants ou retardataires, enfants hystériques, ou passagèrement excités, ou simples émotifs et instables nerveux. Tous ces enfants ont besoin d'être connus, et souvent d'être soignés, pour qu'une éducation appropriée à chaque cas particulier devienne la meilleure adaptation possible aux conditions de la vie scolaire et aux cadres plus complexes encore de la vie sociale et professionnelle.

*
* *

Hérédité nerveuse de l'enfant

La facilité avec laquelle des parents avouent que leur enfant « est nerveux », ajoutant même parfois avec un sourire de complaisance — quand c'est la mère qui parle — « il tient cela de moi, je suis si nerveuse ! », n'a d'égale que la répugnance à avouer l'hérédité familiale de ces troubles. « Il n'y a pas eu, affirme-t-on avec force, d'aliénés ni de déséquilibrés dans notre famille ». Et cependant l'importance de l'hérédité est universellement admise. Au point de vue neurologique, elle individualise chaque enfant, avant les modifications acquises de l'existence personnelle de chacun, et c'est elle qui fait que l'un ne ressemble pas à un autre et ne doit pas être traité de la même manière en éducation.

Sans approfondir ici le vaste problème de l'hérédité, sans nous arrêter à la notion un peu vieillie de la dégénérescence, nous devons connaître ce que la clinique mentale a découvert le plus souvent dans les antécédents familiaux de nos petits nerveux. La question n'est pas seulement théorique, parce que bien souvent l'éducateur et le médecin pourront pratiquement s'éclairer l'un l'autre, d'après des renseignements diversement obtenus du passé de la famille, sur le pronostic de l'enfant.

Quand une lignée révèle l'existence d'obsédés, phobiques ou impulsifs, de suicidés, de brutaux, d'épilep-

tiques, et autres individus à tendances morbides, il apparaît que les enfants, issus de ces névropathes, sont le plus souvent de purs névropathes eux-mêmes, sans qu'aucune maladie générale soit venue modifier leur développement nerveux. Ce groupe d'enfants, reproduisant les tares mentales des parents, ont reçu des qualités et des tendances toutes faites, comme en psychologie normale se transmettent les dons de l'intelligence et du génie ; c'est de l'hérédité similaire. Un exemple classique est celui de la répétition héréditaire du suicide, au même âge, dans le même lieu et de la même manière, répétition presque fatale, malgré la chance d'y échapper que M. Bourget a récemment exposée dans son roman[1]. Cette hérédité similaire des caractères nerveux est, avec celle des caractères osseux, la plus fixe et la plus inchangeable.

Il y a des hérédités dont on peut corriger par des soins l'effet funeste. Quand une infection ou une intoxication (alcoolisme, tuberculose, paludisme, etc.) vient s'interposer entre parents et enfants, pendant la grossesse de la mère principalement, le poison ou la toxine agit sur le système nerveux encore mal défendu (non myélinisé) de l'enfant. Les conséquences en sont des troubles de développement dans la marche, la parole, et en général une dysharmonie des fonctions nerveuses et mentales, avec des signes spéciaux de fragilité cérébrale. Ces enfants peuvent être soignés à temps et sauvés de l'infortune qui les menace.

Enfin l'association désastreuse d'une hérédité névropathique et d'une toxi-infection intercurrente exaspère les tendances et multiplie les tares. Il faut voir là, dans ces assauts de la pathologie générale contre un système nerveux d'hérédo-névropathe, l'apport qui entretient et grossit le courant de la « famille névropathique » dont a parlé Charles Féré, laquelle tend à disparaître en s'épuisant dans l'infécondité des grands névropathes lourdement tarés.

Le système nerveux porte donc la marque fortement

1. Paul Bourget, *la Geôle*, Plon, 1923.

frappée de l'influence héréditaire. Avant d'en étudier les effets dans certaines anomalies psychiques de l'enfance qui intéressent l'éducation, voyons les étapes normales du développement d'un enfant sain. Cette étude, toute brève qu'il faille la présenter ici, nous éclairera sur l'âge véritable de chaque enfant, qui n'est pas toujours neurologiquement l'âge des inscriptions à l'état civil, et elle pourra renseigner fort utilement l'éducateur sur la valeur du système nerveux et du psychisme de chacun.

*
* *

Développement mental de l'enfant

Avant que le système nerveux possède les réactions de l'adulte, il franchit des stades d'évolution dont les dates servent à établir l'âge neurologique exact. Nous renvoyons à une étude d'ensemble récente[1], où l'on trouvera l'exposé succinct des signes neuro-musculaires infantiles, pour nous arrêter davantage ici à la fonction qui jette le plus précocement et sûrement un pont entre la pensée de l'enfant et nous : le langage.

La dénutisation normale du jeune âge paraît étroitement liée à la construction mentale chez l'enfant, de même que les aphasies de destruction accompagnent le déficit intellectuel de certains vieillards. Cependant cela n'est vrai que dans une certaine mesure, car le langage est un simple outil ou un instrument de la pensée, et la plupart des enfants pensent très logiquement avant de parler, de même que certains parlent beaucoup sans penser.

Pour comprendre le stade d'aphasie physiologique de l'enfant intelligent, il faut le comparer aux inaptitudes de langage de certaines peuplades primitives, dont les représentations mentales sont assez précises pour dénombrer toutes les têtes de leurs troupeaux, bien qu'elles ne sachent pas compter jusqu'à dix. Ces

1. Voir *Etudes* du 20 juin 1923, pp.. 644-645.

primitifs, aux sensations vives, à la mémoire prodigieuse, individualisent chaque bête, chaque objet, sans utiliser de mots généraux ou abstraits; ils se rencontrent en des marchés, où se font leurs échanges, et ils ne se trompent pas dans leurs comptes, mais — vivant sporadiquement, comme certains pâtres de nos pays — ils ont une langue très rudimentaire; ils comprennent sans parler.

L'aphasie permet de mesurer moins le degré de valeur intellectuelle d'un individu que le jeu de ses associations neurologiques endocérébrales; c'est pourquoi le langage marque une étape d'évolution du système nerveux de l'enfant. Le professeur Gilbert Ballet l'a bien signalé: « Le cerveau a des dispositions organiques et héréditaires pour le langage; nous héritons de circonvolutions prêtes à reprendre, à certaines époques de la vie, le même genre d'activité qu'elles ont été appelées à remplir chez les ancêtres ». (Cf. *Langage intérieur*). On peut dire que si le langage s'établit chez l'enfant, c'est parce que des voies corticales nerveuses sont perméables depuis longtemps dans l'espèce. La pensée évolue spontanément; mais le langage articulé, qui n'est pas inné, doit se développer et s'apprendre, plus ou moins vite, plus ou moins bien, selon la valeur neurologique du sujet, et pour une part selon l'éducation reçue.

L'évolution du langage, chez un enfant normal et sain, se fait en plusieurs périodes. La première est un stade de *psittacisme*, par quoi nous entendons que le nourrisson répète, comme un perroquet, des mots entendus, sans y arrêter sa pensée. Ensuite, l'association des images et la compréhension des mots s'enrichissant, l'enfant adapte les mots à sa pensée pour désigner les personnes et les choses; cela se passe entre l'âge de 15 mois et deux ans environ. Son intelligence est encore malhabile à se servir de l'outil nouveau; souvent le mot lui manque, elle le forge, et de là ces néologismes qui amusent les parents et intéressent le psychologue parce qu'il les retrouve semblables dans le langage qui se défait chez les déments.

On a cité de nombreux exemples de ces mots d'enfants : l'un, ayant oublié le mot carafe, et se rappelant qu'avec l'objet on verse la boisson, dit « la caverse » ; un autre veut qu'on aille chez le « cerçonnier » pour lui acheter un cerceau, comme on va chez le charbonnier, marchand de charbon. J'ai actuellement une fille de deux ans qui appelle ses jambes « ses sasseoirs, Sabine » parce qu'on lui a dit plusieurs fois, en les lui faisant plier : Il faut s'asseoir Sabine. Elle dit, pour désigner le cabinet de toilette de sa mère, où on l'habille elle-même, « l'habillette ». — Enfin la troisième période, au delà de deux ans, est celle des acquisitions grammaticales et de l'affirmation de la personnalité par l'emploi du pronom *je* et *moi*. L'enfant adapte son parler aux règles de la syntaxe, et ne se désigne plus lui-même par son prénom ; le langage est établi.

Remarquons toutefois que l'enfant même normal s'abandonnera encore souvent au jeu de psittaciser, ce qui n'a rien d'étonnant quand on sait combien d'adultes intelligents emploient des mots vides de sens pour le plaisir de parler. Ce jeu peut aller, dans des crises d'excitation imaginatives, jusqu'à cette jargonophasie spéciale que certains enfants appellent leur « parler iroquois », et qui paraît avoir son équivalent dans la glossolalie pathologique de certains excités mystiques. De plus, le langage acquis va s'enrichir du contenu que l'expérience enfantine apportera à chaque mot. Il est certain que le terme « eau », par exemple, n'éveillant d'abord chez le petit enfant que l'idée du pot à eau qui sert à sa toilette, le fait penser plus tard à l'eau courante des fleuves, quand il s'est promené près de la Seine, en attendant que des études de chimie associent dans son esprit les notions d'hydrogène et d'oxygène avec toutes leurs propriétés respectives. Il y a là une échelle de richesse des mots qui est affaire d'érudition plus que de fonction du langage.

Pour nous en tenir ici au développement mental de l'enfant bien constitué, nous verrons dans une étude particulière sur la débilité psychique et sur le retard

des fonctions nerveuses, comment la pensée d'une part peut se développer sans être servie par le langage : il s'agit de démutisation retardée ; d'autre part comment le langage peut exister, avec une pensée insuffisante et qui n'évolue point, chez des arriérés. Le pronostic pour l'éducation est fort différent dans ces deux cas ; nous devrons nous y arrêter comme il convient.

Le psychisme de l'enfant s'éveille assez tôt, et se manifeste par des signes suffisamment observables en dehors du langage, pour qu'il soit possible de suivre l'établissement des facultés d'attention, d'affectivité, de mémoire, d'initiative dans l'action et de jugement, et d'en déduire en quelque manière l'âge neurologique infantile.

Attention. — La première réaction psychique aux impressions venues du monde extérieur est une réaction d'attention, c'est-à-dire d'accueil et d'adaptation de l'esprit à la sollicitation du dehors. Bien différente de l'attention réglée, concentrée et réfléchie, de l'adulte, l'attention primitive de l'enfant est une réaction simple, un psycho-réflexe. C'est d'abord l'attention du nourrisson pour le biberon qu'on place au bord de son oreiller ou pour le sein maternel ; puis, distinguant ce qui remue ou ce qui brille, il devient attentif à tout point brillant et veut saisir l'objet qui se meut. Plus tard l'enfant normal devra, à partir de trois ans environ, remarquer la succession et le nombre de gestes accomplis dans une action plus ou moins complexe. Cette attention peut se vérifier de la façon suivante : On saisit d'une main un objet, coupe-papier ou crayon, on le frappe trois fois sur une table, on le passe dans son autre main, puis de celle-ci on l'offre à l'enfant, après lui avoir dit en commençant de faire exactement de même et de le passer à une personne présente. Selon sa valeur d'attention, l'enfant reproduira correctement la suite de ces gestes à la première, à la troisième ou à la dixième fois seulement.

Le développement mental de l'enfant, même sans anomalies psychiques saisissables, bénéficiera de la mise en éveil de son attention par les éléments d'intérêt varié que l'éducateur doit mettre dans son ambiance, et par des exercices d'appréciation sensorielle des objets, de leur couleur d'abord, de leur forme, puis de leur résistance et de leur poids. Le matériel de la méthode Montessori, nous le reconnaissons ici, ne manque pas d'utilité chez les enfants normaux.

Affectivité. — Les premiers phénomènes d'ordre émotif qui se traduisent par des réactions d'humeur d'un nourrisson à l'approche et au départ de personnes qu'il connaît ou de nouveaux venus, méritent à peine d'être nommés des phénomènes d'affectivité. C'est d'ailleurs, pendant plusieurs années, un état normal chez l'enfant, qui vit imaginativement dans le présent et l'immédiat, de manquer d'altruisme vrai (hétéro-affectivité) et même des sentiments égotistes supérieurs de souci de soi, de sa santé et de son avenir (auto-affectivité). Plus tard l'affectivité se vérifie, lors des premières séparations de la vie : entrée en pension, départs pour des voyages, deuils dans la famille.

L'éducation sentimentale est insuffisante. Beaucoup d'enfants, qui n'ont cependant pas de perversions instinctives, mentent, chagrinent, et se montrent cruels parfois, leur affectivité n'ayant pas été aiguillée vers des buts extérieurs à leur intérêt propre. Les sentiments d'honnêteté, d'indulgence pour les personnes, d'assistance à autrui, ne sont pas innés ; ils se développent après la connaissance, — *ignoti nulla cupido*, — ce qui ne veut pas dire que l'affectivité grandisse proportionnellement à l'intelligence de l'objet. Il faut que les éducateurs mettent des images nouvelles dans le cerveau de l'enfant, pour enrichir son expérience logique[1], car le sentiment est un fruit

1. Nous ne voulons comme preuve des rapports de l'affectivité et d'une saine logique que ce dualisme, contraire à notre morale, de certains habitants de Sicile ou des Abruzzes qui, bons pères et bons fils, n'en détroussent pas moins cruellement le voyageur, — ou des peuplades qui tuent leurs vieux parents, devenus inutiles, après les avoir bien aimés et soignés quand ils étaient valides. Leur logique à la base n'est évidemment pas la nôtre.

de la logique, et ne naît pas avant elle. Les arriérés intellectuels ont souvent de la sensiblerie, ils n'ont jamais de grands sentiments.

Mémoire. — Il est difficile d'apprécier chez l'enfant le développement de cette faculté, qui s'enrichit par l'expérience des années et se manifeste par la puissance de conservation et d'évocation des souvenirs déjà lointains.

Ce qui se vérifie avec le plus d'intensité au début de la vie, c'est la mémoire immédiate ou à petit rayon, la mémoire de fixation et de rappel des images les plus récentes. Mais là, plus encore que chez l'adulte, il apparaît que l'amnésie ou la dysmnésie n'est qu'un défaut d'attention souvent, et que d'autre part, dans le jeune âge, la pauvreté des associations idéatives de l'expérience gêne le mécanisme d'évocation des souvenirs, conservés mais impossibles à faire apparaître facilement.

Les exercices ou *tests*, employés par les partisans de la méthode de Binet et Simon, ont besoin d'être interprétés avec soin quand il s'agit de mesurer la mémoire de l'enfant. Nous savons que beaucoup d'arriérés ont une excellente mémoire, et surtout la mémoire élective de certains objets ou de certaines connaissances (les chiffres, la musique, etc.). Un test de mémoire brillamment réussi nous renseigne donc mal sur le développement mental d'un enfant, si nous ne faisons pas appel à son jugement pour interpréter lui-même sa réponse enfantine.

Activité. — L'enfant doit être étudié dans ses jeux. C'est là que son initiative s'affirme, ainsi que son pouvoir d'inhibition, par les décisions et les temps d'arrêt qui s'imposent sans répit à sa volonté. Le développement de cette dernière faculté apparaît beaucoup mieux dans le jeu que dans ces résistances passives qui font trop souvent qualifier de « volontaire » un enfant entêté qui n'obéit pas à des ordres reçus. Chez l'enfant qui joue librement, il se fait une extériorisation active et créatrice de toutes ses facultés;

l'observateur y découvre la résultante la plus complète et la plus sincère de tout son être psychique.

L'éducation a un rôle immense à jouer dans cette activité, rôle d'orientation, de suggestions, sans étouffer l'initiative personnelle. Parents et éducateurs savent combien l'enfant s'intéresse peu au jeu trop bien construit, trop riche et imposé de toutes pièces. Les arriérés seuls paraissent s'amuser principalement à ce qu'on leur a montré et répété avec soin, incapables qu'ils sont d'inventer ou de rien découvrir par eux-mêmes. L'activité ludique chez l'enfant normal est toujours, dès ses premiers ébats, une activité libre, permettant de mesurer sa valeur en initiative et en maîtrise de soi.

Association des idées. — La rapidité et la logique des associations apparaissent de bonne heure dans la trame idéative des petits discours de l'enfant. Certains conservent longtemps de la lenteur ou de la monotonie dans l'expression de ces associations, sans que leur valeur logique en soit diminuée; ce sont des enfants auxquels les apports du monde extérieur ont manqué, mais il n'y a aucune insuffisance de leur dynamisme cérébral et des voies associatives nerveuses. L'éducation familiale et les fréquentations habituelles marquent une empreinte profonde sur la logique enfantine, surtout dans le domaine de la croyance au merveilleux où l'enfant se montre très suggestible. Est-il indifférent de présenter, avec ou sans correctif, à une intelligence qui s'éveille et qui est en face d'un monde à explorer, la menace de croquemitaine, où les légendes, pourtant plus aimables, des cloches en voyage à Rome et de la descente du Noël dans les cheminées? Nous ne le croyons pas, car il y a des enfants qui pardonnent difficilement plus tard à leurs parents et à leurs éducateurs ce petit abus de la chose délicate, fleur largement ouverte, qu'est la confiance enfantine. *Maxima debetur puero reverentia.*

L'éducation sera insuffisante, et parfois même dangereuse, pour le développement mental de l'enfant toutes les fois qu'elle ne sera point basée sur la con-

naissance et sur le respect absolu de la psychologie et de la logique infantiles. Cela nous paraît vrai de l'enfant normal. Combien davantage encore de tous ces enfants « subnormaux » ou *petits anormaux*, autrement appelés *anormaux mineurs*, qui — sans tares nerveuses bien marquées — représentent près d'un tiers de la masse qui fréquente les écoles, les patronages, les catéchismes, et dont nous étudierons les anomalies psychiques, les réactions antisociales et, pour finir, l'orientation professionnelle.

(*A suivre.*) Docteur Charles GRIMBERT.

Les allégories des vœux à la basilique d'Assise

On ne sait au juste à quelle date il convient de placer le retour de Giotto à Assise. Il termina vers 1306, à Padoue, l'admirable cycle, qui représente les *Vies de la Sainte Vierge et de Notre Seigneur* sur les murs de la chapelle de la Madonna dell'Arena. Puis, Vasari le fait voyager dans le Nord de l'Italie et nous le montre travaillant tour à tour à Vérone, à Ferrare, à Ravenne. Mais il est impossible de contrôler ces renseignements, parce que les œuvres attribuées à notre peintre ou bien n'existent plus ou sont très contestables[1]. Ce qui est sûr, c'est que les peintures de l'Arena mirent le comble à la réputation de l'artiste florentin. Sans doute, les commandes durent affluer et le retinrent quelque temps à Florence pour y diriger sa *bottega*. Aussi a-t-on proposé, avec vraisemblance, les environs de 1310 comme date approximative de son second séjour à Assise.

Le retour de Giotto fut marqué par des chefs-d'œuvre. C'est alors qu'il peignit, à la gloire de saint François et de l'Ordre séraphique, quatre scènes allégoriques, qui comptent parmi les plus belles inspirations de l'art chrétien[2]. Ces fresques, de forme triangulaire,

1. Rien n'a survécu à Vérone et à Ferrare. Pour ce qui est de Ravenne, « il n'est pas certain que la voûte de la chapelle de Saint-Jean l'Evangéliste soit de lui; et les fresques de Santa Maria *in Porto fuori* sont l'œuvre d'un élève. » (A. PÉRATÉ, *La Peinture italienne au* XIV^e^ *siècle*, dans *Histoire de l'Art* sous la direction de A. MICHEL, t. II, Part. II, p. 802, Paris, 1906).

2. La plupart des critiques d'art attribuent ces quatre fresques à Giotto. Nous limiterons notre étude à ces allégories, parce qu'elles sont à la gloire de saint François et que leur attribution à Giotto est presque unanime. Cette quasi unanimité cesse, dès qu'il s'agit de répartir un certain nombre de peintures placées dans le bras droit du transept et dans les chapelles attenantes, à savoir : deux miracles du saint, la *Résurrection du fils d'un notaire de Rome* et la *Résurrection de l'enfant écrasé dans les ruines d'une maison au village de Suessa;* une composition allégorique, le *Triomphe de la mort;* neuf fresques relatives à l'*Enfance du Christ:* la *Vie de sainte Madeleine*, dans la chapelle qui lui est dédiée : la

occupent les quatre sections de la voûte de croisement qui se développe au-dessus du maître autel et du tombeau de saint François. Chacune a un large cadre feuillagé, où des médaillons quadrangulaires contiennent des symboles de l'Apocalypse, des figures d'Anges et de Vertus en buste. A la clef de voûte, d'où elles rayonnent, trône le *Christ Juge souverain*, qui tient un double glaive entre les dents. Pour jouir de leur splendeur, il faut, à cause de la pénombre où l'église basse de San-Francesco est habituellement plongée, choisir une belle journée et venir les contem-

Légende de Saint Nicolas, dans la chapelle que fit construire et décorer en son honneur le cardinal Napoleone Orsini ; enfin un *Crucifiement*. Signalons les jugements d'attribution portés par quelques historiens. M. Thode (*S. François d'Assise et les Origines de l'Art de la Renaissance en Italie*, t. I, pp. 281-307) met au compte de Giotto, secondé par ses élèves, tout le vaste ensemble des fresques ci-dessus énumérées. M. Pératé (*Loco citato*, p. 803-812) excepte les fresques de la chapelle de Saint-Nicolas. M. Bayet (*Giotto*, pp. 111-113) exclut les fresques des chapelles de Saint-Nicolas et de Sainte-Madeleine, les *Scènes de l'enfance du Christ*. M. Venturi (*Storia dell'Arte italiana*, t. V, pp. 437-448 ; 453-486) est plus radical : il ne laisse à Giotto que la *Vie de Sainte Madeleine*. Le reste est accordé à quelques-uns de ses élèves, sans que leurs noms soient précisés. Le maître, qui a peint la chapelle de Saint-Nicolas, est celui qui se rapproche le plus de Giotto (*più prossimo di tutti i maestri a Giotto*, *Ibidem*, p. 454). Puis, M. Venturi distingue dans les autres peintures la manière de deux artistes, qu'il caractérise ainsi : « le maître aux visages oblongs, *maestro dei volti oblunghi*, ainsi nommé en raison de la forme allongée des têtes de ses personnages, et le maître qu'on reconnaît « aux grandes ombres qu'il répand autour des yeux, *per le grandi ombre intorno alle orbite degli occhi*. Ils auraient travaillé ensemble aux *Résurrections*, au *Crucifiement* et aux *Scènes de l'enfance du Christ*. » Le maître oblong » serait l'auteur des *Allégories*, l'autre n'ayant exécuté que leurs encadrements feuillagés. Cependant, pour expliquer l'infériorité relative de la quatrième allégorie, le *Triomphe de saint François*, M. Venturi introduit un second collaborateur faible, « *debole* ». — Pour compléter l'énumération des principales peintures qui décorent l'église inférieure d'Assise, nous devons indiquer enfin les belles fresques de deux peintres siennois. Pietro Lorenzetti, pour faire pendant aux *Scènes de l'Enfance du Christ*, que Giotto avait retracées dans le bras droit du transept, peignit, dans le bras gauche, les *Scènes de la Passion*, parmi lesquelles un immense *Crucifiement*. Vasari donne ces fresques « à Puccio Capanna, disciple de Giotto ; mais le style de Pietro y apparaît avec une vigueur indiscutable, et la question est désormais hors de doute » (A. Pératé, *Ibidem*, p. 859). Simone di Martino a raconté, sur les murs de la chapelle de Saint-Martin construite par les soins du cardinal Gentile da Montefiore, la *Vie* du grand thaumaturge des Gaules, en onze fresques, qui ont « une grâce toute française » (A. Pératé, *Ibidem*, p. 850). Du même peintre délicat sont encore plusieurs figures de saints et de saintes, dont les unes sont placées à l'angle du transept de droite et les autres au-dessous de la *Résurrection de l'enfant de Sucssa*. Cf. Thode, *Opere citato*, t. I, p. 307-310.

pler, entre quatre et cinq heures de l'après-midi, au moment où le soleil les éclaire assez pour les faire valoir. Alors, quelle révélation, quel ravissement pour les yeux, qui, à d'autres heures, n'avaient pu que soupçonner la merveille ! C'est comme une apparition de formes radieuses, où les tons blancs, bleus, roses et dorés dominent, caressant le regard. Sans doute, la fumée des cierges et de l'encens, qui monte vers elles depuis six siècles, les a quelque peu défraîchies ; mais du moins elles sont vierges de ces restaurations téméraires, qui ont violé la pure beauté de tant de fresques[1].

Parcourons ces quatre allégories qui ont pour sujets : *le Mariage de Saint François avec la Pauvreté, la Chasteté, l'Obéissance, le Triomphe de Saint François*. Voilà un magnifique poème en quatre chants en l'honneur des vœux de religion si admirablement pratiqués par le *Poverello* d'Assise.

***

La première de ces fresques, de forme triangulaire, glorifie la *Pauvreté*. Au milieu, debout sur un rocher, on aperçoit une femme à la figure décharnée, au front pensif. Vêtue de haillons et ceinte d'une corde, elle marche sur des buissons épineux qui l'entourent ; mais ils se couvrent, au-dessus de sa tête, d'une parure de roses et de lys. C'est la Pauvreté évangélique. A ses pieds, un chien aboie contre elle ; un atroce gamin lui jette des pierres, un autre la frappe avec un bâton. Mais Jésus est près d'elle : il lui prend la main droite et la présente à François, qui tendrement passe au doigt de la pauvresse l'anneau nuptial. De l'autre côté, la Pauvreté est assistée de deux femmes, la Charité et l'Espérance, qui lui servent de dames d'honneur. La première, portant une couronne de fleurs et trois flammes sur la tête, tient un cœur à la main ; l'autre indique, par un geste, qu'elle vient d'offrir à

1. Ces peintures furent seulement nettoyées en 1738, par Giovanni Stampa de Milan.

la Pauvreté une bague que celle-ci a dans la main gauche. Tout autour, des anges aux suaves couleurs s'empressent comme témoins de ces noces mystiques.

Dans les angles latéraux de la fresque, sur les pentes de la colline où se passe la céleste cérémonie, Giotto a placé deux épisodes, qui se font pendant et contraste, pour donner à l'allégorie un sens plus complet et une saveur plus réelle. Sur la gauche, il a figuré un jeune homme qui se dépouille de son manteau pour en gratifier un vieux mendiant, tandis qu'un ange, le tirant par le bras, lui montre le groupe central. Sur la droite, un autre ange désigne également les épousailles mystiques à un jeune gentilhomme qui, faucon sur le poing, répond par un sourire et un geste de dédain à l'invitation d'imiter cet héroïque exemple. Près de lui, deux autres personnages : un avare soucieux qui s'éloigne en pressant une bourse contre son cœur ; puis, un moine encapuchonné, qui se serre douloureusement la poitrine et semble porter envie à ses riches voisins.

Dans l'angle supérieur, enfin, au-dessus du groupe principal, deux anges s'envolent vers le ciel : l'un porte un manteau et un sac ; l'autre, le plan d'un édifice surmonté d'une tour et environné d'un jardin. Tout en haut, les mains de Dieu apparaissent pour recevoir ces offrandes et bénir le mariage de François et de Dame Pauvreté.

« La simplicité grandiose de la composition, la sûreté et l'acuité de la caractérisation des figures et la profondeur recueillie du sentiment donnent à cette œuvre de Giotto la première place parmi les représentations allégoriques du XIV[e] siècle[1]. »

On a souvent répété[2] que, pour composer cette magnifique allégorie, Giotto s'était inspiré des strophes célèbres, par lesquelles Dante, au XI[e] chant du *Paradis*, glorifie saint François[3] :

1. H. Thode, *Opere citato*, t. II, p. 209.
2. M. Giulio Salvatori a repris à son compte cette hypothèse dans l'ouvrage intitulé : *Sulla vita giovanile di Dante*, Rome, 1906.
3. « Chè per tal donna giovinetto in guerra

« ...Tout jeune, il résista à son père pour l'amour de cette femme à laquelle, comme à la mort, personne n'ouvre sa porte avec plaisir.

« Et devant la cour spirituelle *et coram patre*, il s'unit à elle ; puis, de jour en jour, il l'aima plus vivement.

« Elle, veuve de son premier époux, depuis onze cents ans et plus obscure et délaissée, avait attendu jusqu'à celui-ci sans être recherchée.

« Il ne lui servit de rien d'avoir, compagne fidèle d'Amiclas, entendu sans frayeur la voix de celui qui faisait trembler tout l'univers ;

« Il ne lui servit de rien d'avoir poussé la fidélité et la hardiesse jusqu'à monter sur la croix avec le Christ, pendant que Marie resta au pied[1].

« Mais, pour ne pas continuer trop mystérieusement, François et la Pauvreté sont les deux amants qu'on doit reconnaître dans mon langage diffus.

« Leur concorde et leurs visages joyeux, leur amour, leur admiration et leur doux regard faisaient naître de saintes pensées.

« Aussi le vénérable Bernard se déchaussa le pre-

Del padre corse, a cui, com'alla morte,
La porta del piacer nessun disserra ;
« E dinanzi alla sua spirital corte
Et coram patre le si fece unito ;
Poscia di dì in dì l'amò più forte.
« Questa, privata del primo marito,
Mille e cent anni e più dispetta e scura
Fino a costui si stette senza invito
« Nè valse udir che la trovò sicura
Con Amicate, al suon della sua voce,
Colui ch'a, tutto 'l mondo fe' paura.
« Nè valse esser costante nè feroce,
Sì che dove Maria rimase giuso,
Ella con Cristo salse in su la croce.
« Ma, perch' io no proceda troppo chiuso,
Francesco e Povertà per questi amanti
Prendi oramai nel mio parlar diffuso.
« La lor concordia e i lor lieti sembianti,
Amore e maraviglia e dolce sguardo
Faceano esser cagion de'pensier santi.
« Tanto che 'l venerabile Bernardo
Si scalzò primo e dietro a tanta pace
Corse, e correndo gli parv' esser tardo. »

(*La Divina Commedia, Paradiso*, C, XI, v. 58-84.)

1. Cette idée est empruntée à la prière, longtemps attribuée à saint François, en l'honneur de la Pauvreté. Cf. *infra*.

mier pour courir après tant de paix, et, même en courant, son pas lui parut tardif. »

Pour soutenir que Giotto a été guidé par ce sublime passage de la *Divine Comédie*, il faudrait supposer que le poète a communiqué au peintre, longtemps avant la publication du poème, quelques-uns de ses chants. La supposition, étant données les relations d'amitié qui unissaient ces deux grands hommes, n'a en soi rien d'impossible. Mais elle est inutile, car, comme on a pu s'en convaincre, il n'y a de commun, entre la fresque du peintre et les strophes du poète, qu'une idée générale. Or, l'un et l'autre l'avaient puisée à la même source inspiratrice, la source franciscaine. Ils savaient que François, dont l'âme vibra toujours aux souvenirs de la Chevalerie, avait personnifié la vertu de pauvreté et la traitait comme sa reine et sa dame. La tradition de l'Ordre lui attribuait une admirable prière, toute débordante de poésie et d'amour, pour obtenir le don de pauvreté : *Oratio sancti Francisci pro obtinenda paupertate*. Dans ses *Annales*, Wadding la place parmi les écrits authentiques de notre saint, tout en avouant qu'il ne l'a trouvée que chez Ubertin de Casale. Or, ce Frère mineur, contemporain de Dante et de Giotto, écrivait, vers 1305, son livre *Arbor vitæ crucifixæ Jesu*. Il y a inséré la belle prière, déclarant la tirer d'un traité intitulé : *De commertio paupertatis*. En voici le titre complet : *Sacrum commercium Beati Francisci cum domina Paupertate*[1] (*Les noces mystiques du Bienheureux François avec dame la Pauvreté*). Dante[2] et Giotto étaient à même de lire ces deux ouvrages connus de leur temps.

1. Cf. l'édition donnée par le Père Edouard d'Alençon, Rome, 1900. Ce petit traité, le P. Edouard l'attribue, après beaucoup d'autres écrivains, au bienheureux Jean de Parme. Mais cette attribution est contestable et contestée.

2. M. Umberto Cosmo (Cf. *Le mistiche nozze di Frate Francesco con madonna Povertà*, Florence 1898) a relevé entre Ubertin de Casale et Dante un parallélisme très significatif, qui semble bien prouver que l'auteur de la *Divine Comédie* avait, *de facto*, lu l'*Arbor vitæ*. — Du reste, quoique cette ardente prière pour obtenir l'amour de la pauvreté ne soit par l'œuvre personnelle de saint François, il est manifeste qu'elle est toute embrasée de son esprit. Cf. Fr. Novati, *Dante e S. Francesco d'Assisi*, dans *Freschi e minii del dugento*, p. 205 sqq. Milan, 1908.

D'ailleurs, l'allégorie des noces mystiques se trouve expressément dans Celano[1] et saint Bonaventure[2]. A son tour, Jacopone da Todi (vers 1230-1306) s'est emparé de ce thème et l'a développé splendidement dans ses poésies enflammées, comme *San Francesco sia laudato* et *O Amor di Povertade*. Voilà ce qui a si heureusement inspiré Giotto dans la composition du groupe central.

Passons aux épisodes. Jacopone a également dépeint en traits énergiques la haine dont le monde poursuit la Pauvreté. Giotto a traduit plastiquement cette idée par les aboiements du chien et par les outrages des deux mauvais garnements.

La signification de la scène, qui se passe au côté gauche de la fresque, est obvie : l'ange invite le jeune homme qui vient de faire si généreusement l'aumône, à suivre jusqu'au bout l'exemple de saint François en embrassant la vie religieuse et la pauvreté effective. La scène du côté droit oppose à ceux qui honorent la pauvreté un groupe qui la méprise. Ici, l'interprétation est moins facile. Celle que propose M. Thode me semble très acceptable : « Je crois, pour ma part, que Giotto a voulu personnifier, dans les trois hommes du groupe, les trois vices de l'*Orgueil*, de l'*Avarice* et de l'*Envie* que Dante cite plusieurs fois ensemble comme se tenant l'un à l'autre[3]. Le faucon et le geste dédaigneux de la main désignent manifestement l'un des trois hommes comme le *Superbus* ; le second, qui tient avec sollicitude son sac d'argent, est l'*Avarus* ; le troisième, se serrant la poitrine douloureusement, pendant qu'il regarde ses compagnons, ne peut être que l'*Invidiosus*. Et que le peintre ait vêtu cet envieux d'une robe de moine, c'est là chose très significative, car le vice de l'envie était celui où le moine pauvre devait être exposé le plus fréquemment[4]. »

1. Celano, *Vità secunda*, III, 1.
2. S. Bonaventure, *Legenda sancti Francisci*, C. VII.
3. Cf. Notamment dans *Inferno*, VI, 74 ; XV, 68.
4. H. Thode, *Opere citato*, t. II, p. 209. — Cette dernière supposition, relative à l'*Invidiosus*, devient plus vraisemblable encore si l'on se souvient que Giotto a composé un long poème, où il

Les objets, que les Anges portent au ciel et vont offrir à Dieu, symbolisent les biens terrestres: vêtement, argent, habitation, terre, que le pauvre volontaire sacrifie pour suivre les traces de Jésus-Christ pauvre et humilié. Sans doute, dans la pensée de Giotto, le vêtement représenté ici devait évoquer le souvenir de l'entrevue mémorable, où François rompit avec son père.

*
* *

La fresque voisine célèbre le vœu de *Chasteté*. Une forteresse, bâtie sur un rocher et flanquée de quatre tours crénelées occupe le fond de la peinture. Au centre de cette enceinte fortifiée se dresse un campanile, à large plate-forme en saillie, qui rappelle l'œuvre d'Arnolfo di Cambio au Palais de la Seigneurie à Florence. A son sommet flotte une bannière blanche, sous laquelle une cloche est suspendue. Une fenêtre, ornée de colonnettes et de mosaïques dans le goût des Cosmati, s'ouvre au milieu de cette tour centrale et laisse

s'attaque à la pauvreté, qu'elle soit involontaire ou choisie comme état; il y dénonce vivement l'hypocrisie de ceux qui cachent l'amour des richesses sous les dehors trompeurs de la pauvreté volontaire. M. Milanesi a publié ce poème à la suite de la *Vie de Giotto* dans l'édition des *Œuvres* de Vasari, « *Le vite d' più eccellenti pittori...* », t. I, p. 426 seq. Florence, 1878. « Il nous reste de lui une chanson sur la pauvreté, de très petite inspiration certes, et qui ne rappelle guère les admirables allégories d'Assise: c'est une satire assez vive contre les faux zélateurs de la vertu franciscaine, les *Spirituels*, les *Fratricelli*, ennemis des Frères de l'Observance. » (A. Pératé, *Loco citato*, p. 818). Ces *Fraticelles* poussaient à l'extrême la pratique de la pauvreté recommandée par S. François. Cette ferveur inconsidérée dégénéra en fanatisme et en désordre. Ils en vinrent à prétendre constituer une Eglise spirituelle et invisible, que les fautes les plus graves ne pouvaient souiller. Ils furent condamnés par Boniface VIII en 1302, puis excommuniés par Jean XXII en 1317. — Faut-il voir dans ce poème de Giotto « comme une sorte de protestation contre l'apologie que son pinceau avait retracée sur l'ordre des Franciscains? Ce serait aller trop loin, je crois, d'en conclure qu'il n'était point sincère, quand il exécutait l'œuvre qui nous est apparue comme pénétrée d'un si profond sentiment. Mais, s'il avait subi le charme de la légende franciscaine, s'il avait su traduire les rêves candides du mendiant d'Assise, il avait grandi dans une ville (Florence), où la pauvreté n'était pas en honneur et où on s'entendait à gagner de l'argent. » (C. Bayet, *Giotto*, pp. 110-111). En introduisant dans sa fresque un moine envieux et cupide, Giotto restait dans les limites d'une observation exacte et flétrissait justement un abus: en s'attaquant, dans sa chanson, à la pauvreté elle-même, il tombait dans l'erreur et versait dans le pamphlet.

voir la Chasteté, *S. Castitas* (comme porte l'inscription), à mi-corps, les mains jointes dans l'attitude de la prière. Deux anges, dont l'un apporte un casque et l'autre une plante verdoyante, volent gracieusement vers elle. Sur le mur d'enceinte, qu'elles ont mission de défendre, se penchent deux guerrières, la Pureté (*S. Munditia*) et la Force (*S. Fortitudo*) : elles tendent à un jeune homme, qui va s'enrôler au service de la Chasteté, une lance, un bouclier et un étendard. Ces vertus personnifiées rattachent ce qui se passe dans l'intérieur de la forteresse à la scène dont l'action se déroule au premier plan. Là s'accomplit la purification du postulant : un ange le plonge dans une vasque de marbre, tandis qu'un second ange lui verse l'eau sur la tête et que deux autres tiennent tout préparé sur leurs bras l'habit religieux qu'il va revêtir. Autour de ce groupe sont rangés, montant la garde, des vétérans à barbe blanche, casqués, cuirassés, portant des boucliers et armés de disciplines.

A l'angle droit de la composition, trois anges, casque en tête, escortent un personnage ailé, en robe et en capuchon de moine, qui figure la Pénitence. Ils s'arment des instruments de la Passion : la croix, les tenailles, les clous, la lance et le vase de fiel et de vinaigre[1], pendant que la Pénitence brandit une discipline pour repousser l'assaut que les vices, personnifiés en démons, voudraient livrer à la citadelle qui abrite la Chasteté. Ils pourchassent l'Amour sensuel : comme l'Eros antique, il est nu, ailé, couronné de roses et tient une arbalète fleurie ; mais un bandeau couvre ses yeux, une guirlande de cœurs humains est suspendue à son baudrier, et ses jambes se terminent en griffes de harpie. Les coups déjà reçus le font hurler de douleur ; il s'enfuit en courbant le dos pour échapper au fouet qui le menace. Derrière l'Amour, un diable est chassé par la Mort armée de sa faux, tandis que la Luxure, démon obscène à tête de porc,

1. Certains disent un vase d'eau bénite, parce qu'on a coutume d'en user dans les exorcismes. Mais il semble plus naturel de continuer l'énumération dans le sens des objets qui ont contribué à faire souffrir le Rédempteur durant sa Passion.

précipitée sur la pente du rocher, va rouler dans l'abîme.

A l'extrémité opposée, trois personnes, une Clarisse, un Frère Mineur, un Tertiaire, viennent de gravir le rocher où s'élève la forteresse. Saint François s'avance à leur rencontre et les accueille avec bonté, tendant la main au Franciscain pour l'aider à franchir le dernier pas. Deux anges l'accompagnent, dont l'un présente la croix à la Clarisse qui lève les bras pour la recevoir.

La pensée dominante de cette allégorie est claire. Giotto a voulu célébrer la victoire que la Chasteté remporte sur le monde et sur l'enfer en se faisant un rempart de la vie religieuse, que symbolise la citadelle imprenable. Le rempart est gardé par la Pureté et la Force. Celui qui aspire à faire le vœu de chasteté s'engage par là même à pratiquer la vigilance et la mortification, que figurent ces vétérans qui montent la garde avec leurs disciplines. La cérémonie, représentée au premier plan, n'est point, comme plusieurs l'ont cru, un baptême de néophyte, mais, ce me semble, la purification d'un postulant qui veut prendre l'habit monacal. Peut-être le peintre a-t-il employé une cuve baptismale pour insinuer ce que les maîtres de la vie spirituelle disent de l'efficacité des vœux et, notamment, du vœu de Chasteté : ils la comparent à la vertu du baptême pour remettre les péchés.

Les démons et les mondains, qui font leur œuvre sur la terre, sont les ennemis déclarés de la Chasteté. Les âmes pures, qui l'observent héroïquement, en sont les défenseurs attitrés, par l'exemple et par la parole. Giotto a mis en contraste ces deux groupes irréductibles, les plaçant aux deux angles opposés de la fresque. A droite, les fantômes impurs, sous forme de diables hideux, cherchent à prendre d'assaut la citadelle, mais ils sont vivement refoulés par ces armes victorieuses : la pratique de la Pénitence, la pensée de la Mort et la dévotion à Jésus crucifié qui est figuré par les instruments de sa Passion.

Mais la Chasteté a toujours eu aussi ses tenants et

ses chevaliers. Au XIII[e] siècle, saint François lui amène de nouveaux renforts : les Frères Mineurs, les Sœurs Clarisses, les laïcs affiliés au Tiers-Ordre, triple division de la Milice franciscaine. Dans le Frère Mineur, certains pensent reconnaître Giovanni da Murano, général de l'Ordre, et dans le laïc le portrait de Dante. Le fait est que le tertiaire figuré dans la fresque a bien le profil de Dante, non pas du poète jeune et souriant que Giotto avait déjà peint dans la Chapelle du Podestat à Florence, mais de Dante vieilli par la souffrance et l'exil[1]. On voudrait en être sûr pour nimber ici d'une même auréole et le poète et le peintre qui, chacun à leur manière puissante, ont si magnifiquement glorifié le *Poverello* d'Assise, et dont l'influence a rayonné sur l'Italie entière. Car Giotto « c'est bien le compatriote, le contemporain, l'ami de Dante Alighieri, qui, en même temps, avec un semblable génie, par une même association harmonieuse de vérité et de beauté en des créations pareilles, ouvre à l'art, comme lui à la poésie, des routes et des perspectives encore ignorées, avec une grandeur de conception et une puissance d'exécution qui ne seront guère dépassées[2]. »

***

La troisième fresque est consacrée à l'*Obéissance*. Sur une base de marbre incrusté de mosaïques s'élève une salle gothique : au fond apparaît l'image du Christ en croix. L'*Obéissance*, assise entre la *Prudence* et l'*Humilité*, est vêtue d'une robe de moine et d'un manteau à la couleur sévère. Un joug symbolique est placé sur ses épaules. Son air est grave et vénérable. Pendant qu'elle impose un autre joug à un moine agenouillé, qui le reçoit des deux mains, elle met le doigt sur sa bouche pour lui recommander le silence et la discrétion. La Prudence, femme au double visage,

1. Cf. CRISTOFANI, *Storie di Assisi*, L. III, p. 202, Assisi, 1875. « Dante était tertiaire, comme Giotto, son ami. » (L. LEMONNIER, *Histoire de S. François d'Assise*, t. II, p. 867, Paris, 1889.)

2. G. LAFENESTRE, *Saint François d'Assise et Savonarole inspirateurs de l'Art italien*, p. 147, Paris 1911.

l'un jeune, l'autre vieux, montre un compas et un miroir : devant elle se voit un astrolabe. L'aimable Humilité, aux cheveux blonds, baisse modestement les yeux, ayant un cierge allumé à la main.

Au premier plan, à gauche, un ange, à genoux, converse avec deux novices qu'il exhorte à l'obéissance ; à droite, un autre ange repousse l'orgueilleux désobéissant, figuré sous les traits d'un Centaure, à tête d'homme, au corps de panthère, à jambes de cheval, qui recule effrayé devant l'éclat projeté par le miroir de la Prudence.

De chaque côté de la salle, un groupe d'anges, aux délicats visages et aux ailes miroitantes, est agenouillé. Sur le toit (dont la perspective est assez défectueuse), François debout tient la croix et porte le joug fixé par des cordes, que les mains du Père éternel tire comme pour enlever le saint au ciel. Près de lui, deux anges à genoux déroulent des parchemins, où se lit la règle franciscaine.

Ici, la composition, moins compliquée que dans les fresques précédentes, s'interprète facilement. C'est par l'humilité et la prudence, c'est-à-dire par l'abaissement et la connaissance de soi-même qu'on arrive à l'obéissance. La prudence est une vertu intellectuelle très complexe, qu'il faut entendre au sens scolastique, et dans laquelle saint Thomas démêle huit parties composantes : la mémoire, l'intelligence, la docilité, l'ingéniosité, le raisonnement, la prévoyance, la circonspection et la précaution. Giotto lui a donné, comme à sa sœur de l'Arena, les attributs traditionnels : double visage, miroir et compas. Le joug est un emblème autorisé par l'usage de la Bible. Le véritable obéissant, c'est-à-dire celui qui porte docilement le joug et suit volontiers les inspirations des bons anges, à l'exemple des deux novices, parvient sûrement au ciel comme saint François, tandis que l'orgueilleux, qui leur résiste, court infailliblement à sa perte.

Le symbolisme du Centaure a été compris diversement : on y a vu une image de l'Orgueil, de l'Envie, du Caprice, de la Résistance. Le plus vraisemblable

n'est-il pas de dire qu'il représente l'orgueilleux désobéissant ? Cette interprétation ressort de la nature même du sujet, où la présence du parfait obéissant, l'humble saint François, appelle, selon un procédé familier à Giotto dans les autres fresques, un personnage qui forme antithèse. Elle ressort encore des documents contemporains : on trouve, en effet, dans les *Dominicales* de saint Antoine de Padoue ces paroles significatives : « *Per Centaurum Superbus designatur*[1] ».

Signalons un dernier trait qui montrera avec quel soin Giotto, aidé sans doute par les Franciscains d'Assise, savait faire converger les moindres détails à la signification de l'ensemble. S'il a peint, sur le mur du fond de la salle, l'image de Jésus crucifié, c'est évidemment pour suggérer le souvenir du texte de saint Paul : « Le Christ Jésus s'est humilié lui-même, se faisant obéissant jusqu'à la mort, et jusqu'à la mort de la croix[2]. »

*
* *

La dernière allégorie représente la *Glorification de Saint François* (*Gloriosus Franciscus*). Les cieux sont ouverts : vêtu de la dalmatique des diacres, toute brochée d'or, le saint est assis sur un trône de marbre, que surmonte un baldaquin fait d'une étoffe somptueuse. Au-dessus est déployée une bannière rouge, où la Croix étincelle entre sept étoiles, et dont le sommet porte une figure de séraphin. La lumière de gloire environne le *Poverello*. D'une main, il tient un bâton qui se termine en forme de croix ; de l'autre, le livre des règles. A l'entour du trône, une cohorte angélique, aux blanches robes bordées d'or, chantent en dansant sur les nuées du ciel. Les uns portent des lis ; les autres, des palmes ; ceux-ci soufflent en de longues

1. S. Antonius, *Sermones Dominicales...*, p. 137, Padoue 1895 et sqq. Il dit plus loin, p. 290 : « Pardus hujus mundi superbum, variis peccatorum maculis respersum, significat. » Ce qui expliquerait pourquoi Giotto a donné à son Centaure un corps de panthère. Cf. H. Thode, *Opere citato*, t. II, p. 217-218.
2. S. Paul, *Epist. ad Philippenses*, II, 8.

trompettes; ceux-là marquent, de la main, le rythme des chants et de la danse.

L'allégorie est assez transparente pour se passer d'explication. Notons seulement que le peintre a suivi saint Bonaventure proclamant François le « Gonfalonier du Christ ». D'après le même historien, François fut sept fois favorisé de l'apparition de la croix, ce que Giotto a exprimé en entourant la croix de sept étoiles. Les mouvements gracieux des anges et la joie qui brille sur leurs souriants visages rappellent à la mémoire les ravissants poèmes: *O Francesco poverello*, *O Francesco da Dio amato*, dans lesquels Jacopone invite à la danse le chœur des élus[1]. Qui sait s'ils n'ont pas hanté l'imagination de Giotto, quand il peignait cette fresque ?

*
* *

« Tout dans les figures de ces allégories rappelle les figures de l'Arena, avec une élégance plus svelte qui est une perfection nouvelle. Le dessin des mains, aux proportions un peu petites, le profil des visages, le pli des draperies portent la marque incontestable de Giotto...[2] ».

De ces quatre allégories, les deux dernières me paraissent les moins remarquables. Dans la *Glorification*, la figure du saint est assez vulgaire et désagréable. A côté d'anges d'une beauté et d'une sveltesse exquises, il en est dont les formes sont lourdes et communes, ce qui a fait supposer qu'ici la part concédée à la collaboration aurait été plus grande.

Dans l'*Obéissance*, la perspective du toit de la salle est maladroite et le dessin de l'édifice s'harmonise mal avec les lignes triangulaires qui limitent la fresque.

C'est dans la *Chasteté* et la *Pauvreté* que l'artiste

1. Fra Angelico, dans son triptyque du *Jugement dernier*, conservé au Musée de Berlin, a représenté sur le volet de droite une théorie d'élus qui forment avec des anges une ronde joyeuse en s'élevant vers le ciel. Peut-être s'est-il lui aussi inspiré de Jacopone. Cf. G. Sortais, *Le Maître et l'Elève : Fra Angelico et Benozzo Gozzoli*, p. 86, n. 2.

2. A. Pératé, *Loco citato*, p. 807.

a vraiment déployé toute sa maîtrise en fait d'invention, d'ordonnance et d'habileté technique. Ces deux compositions, surtout la *Pauvreté*, sont des chefs-d'œuvre d'équilibre harmonieux et de savante symétrie. Ainsi, dans la *Pauvreté*, Giotto a disposé autour du motif central : le mariage mystique de saint François, trois épisodes qui concourent à le mettre en pleine lumière. La place même, qui leur est assignée, accroît encore leur valeur significative. Dans le bas de la fresque, dont il ne faut pas perdre de vue la forme triangulaire, l'artiste met un groupe à chaque extrémité, opposant la générosité du jeune homme, qui se dépouille de son manteau, à l'attitude des mondains, avides de richesses et dédaigneux du pauvre. Au sommet du triangle, Giotto a représenté le dénouement de cette action religieuse : Dieu ratifie au ciel le vœu émis sur terre par saint François. Les épisodes ont beau être variés, l'auteur sait les rattacher au sujet principal ; les personnages ont beau être nombreux (on en compte plus de quarante dans la *Pauvreté*), il réussit à les grouper dans un bel ordre. C'est l'application de cette grande loi artistique de la concentration, qui ramène le multiple et le divers à l'unité. On peut en admirer les heureux effets en d'autres œuvres de Giotto ; mais ici il s'est surpassé. Aussi ces fresques sont-elles regardées comme « le chef-d'œuvre de Giotto, le chef-d'œuvre peut-être aussi de la peinture du moyen âge[1] ». Ici encore et surtout l'artiste a fait preuve de puissance créatrice en vivifiant des idées abstraites, froides, mortes, qui par elles-mêmes sont réfractaires à la poésie. Mais il s'en était si fortement pénétré qu'il les a traduites dans un symbolisme dégagé de vaine subtilité. Tout chrétien, instruit des choses pieuses, peut les comprendre sans le secours, qui lui ferait défaut aujourd'hui, des strophes latines, à peu près effacées, visibles jadis sur la bordure de chaque composition. Voilà pourquoi ces allégories, qui célèbrent la grandeur des trois vœux de religion et la récompense promise à leur fidèle observance, forment

1. A. Pératé, *Loco citato*, p. 806.

un poème si plein de charme à la gloire de l'idéal magnifique, dont François d'Assise et ses premiers disciples ont montré au monde la radieuse réalisation.

*
* *

Pour jouir pleinement de la beauté des peintures qui décorent l'église inférieure de Saint-François, il faut s'être familiarisé avec elles dans un long et doux tête à tête. Quand il pénètre dans cette crypte sépulcrale par un temps brumeux, le visiteur, comme perdu dans l'obscurité qui la remplit, soupçonne à peine la somptuosité merveilleuse du décor et n'entrevoit que vaguement les fresques des voûtes, à la lueur des lampes, qui font trembloter au plafond les étoiles d'or dans l'outremer des ciels. Mais, qu'il choisisse un jour limpide, alors cet édifice sombre semble se revêtir de splendeurs : il apparaît enluminé comme un missel du moyen âge. La richesse et le bon goût de l'élément décoratif ravissent tout d'abord le regard : une charmante broderie, faite d'arabesques variées, de rinceaux de feuillage, de médaillons avec figurines ou symboles, relève les nervures ou encadre les fresques. Puis, quelle profusion de scènes pieuses, tirées de l'Ancien Testament, de l'Evangile, des vies de sainte Madeleine, de saint Nicolas, de saint Martin, de saint François! Les personnages innombrables, qui les animent, peuplent les voûtes, la nef, les transepts et les chapelles de leur multitude vivante et harmonieuse. L'outremer des plafonds, l'azur, le rose, le vert et le rouge répandus sur les vêtements, l'incarnat des joues, l'or des auréoles et des étoiles composent une délicieuse symphonie de couleurs. On se sent comme plongé dans une atmosphère surnaturelle, on y respire un parfum de foi et de piété, car les trécentistes, qui ont « illustré » cette église, Giunta da Pisa, le vieux maître anonyme, auteur de quelques scènes de la vie de saint François, Cimabue, Giotto et ses élèves, Simone di Martino, Pietro Lorenzetti, ont su communiquer à leurs compositions la sincérité des

sentiments profonds et ingénus dont ils étaient pénétrés. Croyants qui s'adressent à des croyants, ces peintres ont fait plus qu'une œuvre d'art pour charmer les yeux des touristes; ils ont fait une œuvre de foi et d'apostolat, parce que leurs peintures ont été conçues comme un prolongement par l'image de l'enseignement oral que le prêtre distribue au fidèles. Dans le passé, que d'ignorants elles ont instruits, que de cœurs elles ont émus et tournés vers Dieu, que de douleurs elles ont consolées ! Aujourd'hui encore, elles portent à la prière et à la pureté le visiteur qui les contemple en chrétien.

Gaston SORTAIS.

Chronique d'Histoire

1° Dominicus Jaquet O. M. C., *Praelectiones Historiae ecclesiasticae* ad usum scholarum. Turin, Marietti, 1923. Tome I, 470 pages. Tome II, 566 pages.

2° Dom Cuthbert Butler, *Western mysticism*. The teaching of ss. Augustine, Gregory and Bernard on contemplation and the contemplative life. Londres, Constable et Cie, 1922. In-8, XIII-314 pages.

3° Elie Maire, *Saint Norbert* (1082-1134). Collection « Les Saints ». Paris, Gabalda, 1922. In-12, 206 pages.

4° Dom B. del Marmol O. S. B., *Saint Albert de Louvain*. Collection « Les Saints ». Paris, Gabalda, 1922. In-12, 168 pages.

5° R. P. Eusèbe Clop, *Saint Bonaventure* (1221-1274). Collection « Les Saints ». Paris, Gabalda, 1922. In-12, 212 pages.

6° L'abbé Jacques Leclercq, *Sainte Catherine de Sienne, catholique romaine*. Paris, Lethielleux, 1922. In-8, 344 pages.

7° A. Chiquot, *Jean Tauler et le Meisters Buoch. Histoire ou légende*. Strasbourg, Vix; Paris, Champion, 1922. In-8, 214 pages.

8° Ludwig von Pastor, *Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters*. T. IX, *Geschichte der Päpste der katholischen Reformation und Restauration: Gregor XIII* (1572-1585). Fribourg, Herder. 1923. In-8, 934 pages.

9° Emile Bourgeois et Louis André, *Les Sources de l'Histoire de France. XVII^e siècle* (1610-1715). *III. Les Biographies*. Paris, Picard, 1923. In-8, XII-372 pages.

10° Augustin Gazier, *Histoire générale du mouvement*

janséniste depuis ses origines jusqu'à nos jours. Paris, Champion, 1922. In-8, Tome I, 342 pages. Tome II, 376 pages.

11° Pierre Coste. *Saint Vincent de Paul*. Correspondance, entretiens, documents. *Correspondance*. Paris, Gabalda, 1922-1923. In-8. Tome VI, 652 pages. Tome VII, 640 pages. Tome VIII, 642 pages.

12. Bossuet, *Œuvres oratoires*. Edition critique de l'abbé Lebarq, revue et augmentée par Ch. Urbain et E. Levesque, Paris, Desclée, 1922. T. V, (1666-1670). In-8, x-686 pages.

13° Bourdaloue, *Œuvres complètes*. Edition critique par l'abbé Eugène Griselle. Paris, Bloud, 1919-1922. In-8. Tome I, Sermons pour les grandes fêtes de l'année, LXI-366 pages. Tome II, Sermons pour tous les jours de Carême, LVI-334 pages.

14° Chanoine Léon Désers, *Le chevalier de La Barre* La légende et la réalité. Paris, De Gigord s. d. In-8, II-64 pages.

15° R. P. Marie-Amand de Saint Joseph O. C. D., *Vie abrégée du P. Firmin de la Nativité*, carme déchaussé; martyr de la Révolution. Paris, Vitte, 1920. In-12, 69 pages.

16° Gustave Dupont-Ferrier. *Du Collège de Clermont au Lycée Louis-le-Grand* (1653-1920). La vie quotidienne d'un collège parisien pendant plus de trois cent cinquante ans. T. II, *Du Prytanée au lycée Louis-le-Grand* (1800-1920). Paris, E. de Boccard, 1922. In-8. 556 pages.

17° E. Vacandard, *Etudes de critique et d'histoire religieuse*. Quatrième série. Paris, Gabalda, 1923. In-12, VIII-268 pages.

1. — Mgr Dominique Jaquet, de l'ordre des Capucins, archevêque de Salamine, a ajouté un manuel d'histoire ecclésiastique à ceux qui existaient déjà, manuel en latin où la vie de l'Eglise se trouve découpée par siècle, suivant un plan unique: d'abord les écrivains, puis les souverains pontifes, les relations de l'Eglise avec les Etats, les hérésies et les conciles, les ordres religieux. S'il y a parfois, et c'est très rare, des exceptions à cet

ordre rigoureux, c'est quand s'est produit un événement absolument unique comme celui des invasions barbares ou celui des Croisades. Je doute que les bonnes méthodes pédagogiques requièrent pour les étudiants italiens une disposition aussi sévère que monotone. N'est-ce pas courir le risque non seulement de rendre peu intéressante l'histoire de l'Eglise et d'en donner une idée radicalement fausse, mais encore faire perdre à son enseignement tout ce qu'il a de formateur et d'éducateur? Ajoutons qu'au point de vue scientifique, il s'en faut que ce manuel marque un progrès sur ceux qui sont à la disposition du public français.

2. — Dom Cuthbert Butler a intitulé l'ouvrage que nous présentons à nos lecteurs: *Western Mysticism* (Le *mysticisme occidental*) et non *Mysticism in the West* (Le mysticisme en Occident); c'est que son intention était, il nous en avertit (p. 179-181), d'étudier le mysticisme de l'Occident avant qu'il n'ait été influencé et par suite quelque peu modifié par les écrits du pseudo-Denys l'Aréopagite. Les œuvres de cet écrivain mystique oriental ont pu être traduites en latin dès le IX^e^ siècle; elles n'ont commencé à être vraiment connues en Occident qu'au cours du XII^e^ siècle, en attendant qu'au XIII^e^ elles exercent une puissante action sur les maîtres de la théologie scolastique, sur saint Thomas d'Aquin pour ne citer que le plus important de tous. Les théories philosophiques et théologiques du chrétien néoplatonicien du VI^e^ siècle qu'était le pseudo-Denys, se sont alors plus ou moins imposées aux écrivains mystiques; elles ont commandé d'une certaine manière sinon leur pensée, du moins son développement et son expression. Ceux que dom Butler considère comme les représentants authentiques du mysticisme occidental, sont les grands docteurs qui ont échappé à l'influence de Denys, saint Augustin, saint Grégoire et saint Bernard: c'est pourquoi il les étudie.

Saint Augustin a sans doute senti l'action des idées néoplatoniciennes, mais son génie était trop indépendant pour en subir la tyrannie. A l'étude de la contemplation et de la vie contemplative, il a appliqué la remarquable puissance d'analyse qui le caractérise: aussi avant tout autre devait être recueilli son témoignage sur les délicates expériences religieuses qui font l'objet même du

livre de dom Butler. L'érudit bénédictin l'a demandé aux œuvres diverses de l'évêque d'Hippone; des textes qu'il a réunis, il a composé une intéressante mosaïque où l'on voit de quelle manière l'âme se doit préparer à la vie contemplative, comment elle l'atteint, dans quelle mesure elle jouit ici-bas de la vision de Dieu sans que pour cela, elle ait à renoncer entièrement à la vie active, aux œuvres de charité. Aux textes de saint Augustin font suite ceux du pape saint Grégoire le Grand. Si chez le pontife romain se révèle une intelligence moins hardie dans ses conceptions, se découvrent chez lui le solide bon sens et le tour d'esprit pratique d'un homme de gouvernement. Au reste, dans l'idée qu'ils ont de la mystique chrétienne, les deux docteurs s'accordent sur l'essentiel. Dom Butler a réservé à Grégoire une place hors de pair parmi les maîtres de la mystique chrétienne, place qu'à juste titre il s'étonne de ne pas lui voir toujours attribuée par nos écrivains contemporains. L'analyse de la doctrine mystique de saint Bernard, un autre contemplatif à qui les occupations les plus diverses firent la vie la plus distraite qui fût, achève de nous faire connaître la mystique occidentale. Comme Augustin et Grégoire, le moine cistercien enseigne que pour arriver à la contemplation il faut mener une vie de pénitence, de mortification, s'appliquer à la pratique des vertus. Ce sera seulement lorsqu'elle se sera dégagée des imaginations sensibles que, s'élevant par la prière, l'âme sera admise à contracter avec Dieu, le Bien suprême, ce mariage spirituel que saint Bernard a si excellement décrit dans son commentaire du *Cantique des Cantiques;* elle jouira d'une vision de Dieu qui pour ne pas être ordinairement celle qui est réservée aux élus, ne la remplira pas moins de joie et de félicité.

Ces maîtres de la mystique occidentale enseignent unanimement que la vie mystique n'exclut pas la vie active; elle n'est pas l'apanage d'une rare élite; elle est au contraire accessible aux âmes dévotes qui y sont toutes appelées; il dépend seulement d'elles d'y atteindre. N'est-ce pas, au reste, la grande tradition catholique qui considère la vie contemplative comme le terme naturel d'une vie spirituelle sérieusement vécue? Très opportunément dom Butler met en relief cette conclusion. A la lumière des textes des docteurs qu'il a étudiés et d'autres empruntés aux maîtres plus récents, il distin-

gue soigneusement la vie mystique de phénomènes extraordinaires comme l'extase ou le ravissement qui n'en sont pas l'essentiel; il montre aussi combien s'abusent les écrivains peu familiers avec les choses religieuses qui, si volontiers, confondent ces phénomènes avec d'autres qui sont d'origine hystérique ou hypnotique.

Cet ouvrage de dom Butler rectifiera beaucoup d'erreurs, dissipera un grand nombre de préjugés sur la mystique catholique. Il n'a pour le lecteur français qu'un défaut: celui d'être écrit en anglais. Comme il serait à souhaiter qu'il fût mis à sa portée par une bonne adaptation!

3. — Depuis longtemps Saint Norbert, le fondateur de l'ordre des Prémontrés, méritait d'avoir sa biographie dans la Collection « Les Saints », de M. Henry Joly. Contemporain et ami de saint Bernard, il travailla comme le « grand moine cistercien » à la réforme de l'Eglise; pour continuer l'œuvre de régénération et de sanctification, il laissa après lui une famille religieuse animée de l'esprit de pénitence et d'apostolat qu'il lui avait infusé.

Cadet d'une grande famille de la région rhénane, Norbert avait été de bonne heure destiné à l'Eglise. Jouissant de la faveur impériale il serait parvenu très tôt aux plus hautes dignités s'il ne s'était avisé un jour du néant des grandeurs. Alors s'opéra en lui ce que ses biophes appellent avec quelque exagération, peut-être, une conversion. Avec quelque exagération, ai-je dit, car le le souci qu'a Norbert de ne pas être le complice de l'attentat sacrilège de l'empereur Henri V contre Pascal II en 1111, son refus d'accepter de l'empereur schismatique l'évêché de Cambrai ne sont pas d'un clerc que le souci de son avenir fasse passer outre à ses devoirs. Le désir d'une plus grand perfection, le besoin de travailler plus directement à la conversion des pécheurs déterminent le futur saint à commencer en 1115 une vie de mortification et d'austérité qui sera aussi une vie d'apostolat.

Deux grandes idées inspireront l'action de Norbert: d'une part, ramener ceux qui font partie des chapitres de cathédrales et de collégiales, à l'observance de leur règle: d'autre part, restaurer la vie chrétienne dans le peuple. Pour atteindre les fins qu'il s'est proposées il ne

donne pas seulement l'exemple d'une vie mortifiée; il groupe bientôt des disciples. L'ordre religieux qu'il fonde n'aura pas pour unique objet la sanctification personnelle de ses membres comme ceux qui ont été créés jusque-là; il devra encore former des apôtres, des missionnaires. C'est une formule nouvelle de vie religieuse que prépare dom Norbert au commencement du XII^e^ siècle, formule qui se réalisera complètement au siècle suivant dans les deux grands ordres des Franciscains et des Dominicains. Norbert établira son premier monastère en France, aux confins du Soissonnais et du Laonnais, dans la vallée de Prémontré. A ces religieux viendront ensuite s'adjoindre des religieuses; pour ceux qui ne peuvent quitter complètement le monde, mais souhaitent mener une vie plus parfaite, un troisième ordre, un Tiers-Ordre, sera organisé. Les Prémontrés essaimeront vite en France, en Belgique, en Allemagne. Leurs constitutions s'inspireront surtout de la règle dite de Saint Augustin. Dès 1124, l'autorité pontificale par l'intermédiaire de ses légats approuvait le nouvel institut; en 1126, le pape Honorius II, lui-même, confirmait l'approbation reçue.

Norbert ne put demeurer longtemps à la tête de sa famille religieuse. Choisi comme archevêque de Magdebourg en 1126, il se doit tout entier à l'administration de son diocèse, administration où les affaires temporelles ne pèsent guère moins que les spirituelles. Son zèle apostolique ne se borne pas à restaurer l'ordre et la discipline dans son clergé, à ranimer la piété des fidèles; il le détermine à entreprendre de conquérir au christianisme les populations wendes de son archevêché encore païennes. Les Prémontrés seront pour lui les meilleurs des auxiliaires et le monastère de Sainte Marie, érigé à Magdebourg en 1129 deviendra une pépinière de missionnaires.

Bientôt c'est aux affaires générales de l'Eglise que Norbert est forcé de s'intéresser. Lorsqu'éclate le douloureux schisme d'Anaclet, en 1130, l'archevêque de Magdebourg prend nettement parti pour Innocent II; en 1132, il accompagne à Rome le roi des Romains, Lothaire, dont il est devenu le chancelier. Il en revient malade, épuisé. Norbert ne rentre dans sa ville archiépiscopale que pour y mourir dans la nuit du 5 au 6 juin 1134.

Telle est cette vie si pleine d'œuvres que M. Maire

nous a présentée dans un intéressant raccourci, raccourci qui eût été plus intéressant encore s'il avait été exposé en une langue plus simple. Il faut, en outre, regretter que l'auteur ait parfois eu recours à certains artifices littéraires qui ne sont plus guère admis dans des ouvrages d'histoire tels que le doivent être ceux qui paraissent dans la collection « Les Saints ». Ici et là seraient à corriger des expressions peu exactes[1].

4. — Le 8 septembre 1191, Albert de Louvain, fils de Godefroid III de Basse-Lotharingie, frère de Henri duc de Brabant, était élu, à la presque unanimité des voix, évêque de Liège. Ses brillantes qualités non moins que la haute noblesse de ses origines l'avaient désigné aux suffrages. Toutefois un compétiteur qui ne se recommandait que par sa naissance, Albert de Rethel, cousin de Baudouin V de Hainaut, ne se résigna pas à un échec; en même temps que l'élu, il sollicita de l'empereur l'investiture des régales. Henri VI la refusa à l'un et à l'autre pour les accorder au frère de l'un de ses courtisans, Lothaire, prévôt de Bonn, à qui il avait secrètement vendu l'évêché. Tandis que l'évêque intrus s'impose par la force et prend en main le gouvernement du diocèse, Albert de Louvain gagne Rome pour réclamer justice auprès du Saint Siège. Après une enquête Célestin III reconnaît le bon droit de celui qui a été régulièrement élu par le chapitre; il ordonne Albert diacre, le crée peut-être même cardinal, et mande à l'archevêque de Cologne ou, à son défaut, à celui de Reims, de lui conférer l'ordination sacerdotale, de le sacrer évêque. Ce fut à Reims, le 20 septembre 1192, qu'Albert de Louvain se vit conférer la consécration épiscopale. A quelques semaines de là, le 24 novembre, l'évêque exilé de sa ville épiscopale était traîtreusement assassiné dans la campagne de Reims par des chevaliers allemands qui s'étaient insinués dans sa confiance. Il avait environ vingt-sept ans. Ce meurtre produisit une impression considérable. A Reims, et dans toute la région, le jeune évêque avait mérité les sympathies de tous par sa dou-

1. P. 3, lire: évêque de Cambrai, au lieu de: archevêque de Cambrai. L'évêché de Cambrai ne sera érigé en archevêché qu'en 1559. — P. 94 lire: ordinand. au lieu de: ordinant. — P. 23, peut-on parler d'un « conclave d'élection » au commencement du XII[e] siècle? — P. 96, est-on en droit d'appeler « université » l'école de Laon du commencement du XII[e] siècle?

ceur, sa piété, son ardente charité; le renom de ses vertus avait commencé à se répandre. A Liège, la nouvelle de sa mort tragique causa la plus vive émotion: rendu responsable d'un si odieux forfait, méprisé de tous, Lothaire abandonna le diocèse de Liège. Le pape l'obligea à renoncer à son évêché et à ses autres bénéfices à l'exception de celui de la prévôté de Coblence. Le nom d'Albert fut inscrit dans le martyrologe de l'Eglise catholique. N'était-il pas tombé sous le fer des assassins parce qu'il avait défendu les droits de Dieu et les prérogatives de l'Eglise?

Le souvenir de la vie d'Albert de Louvain et des événements tragiques qui la couronnèrent, a été gardé dans un récit attachant qui fut composé par un de ses compagnons d'exil, compagnon qui, d'après la récente et très vraisemblable hypothèse de M. Darimont, serait un moine de Lobbes, secrétaire de l'abbé Wéry, l'ami fidèle de l'évêque dépossédé. C'est de ce récit que s'est surtout inspiré Dom B. del Marmol dans la très intéressante biographie qu'il vient de publier dans la collection « Les Saints ». En maints passages, il a laissé parler le vieux chroniqueur; sa traduction rend excellemment le charme de la *Vita Alberti*[1].

A l'histoire de saint Albert, Dom del Marmol a joint celle de ses précieuses reliques. Elles ont, en effet, une histoire. Depuis 1612, on les croyait à Bruxelles dans le couvent des Carmélites. Le chapitre de Reims avait, à cette époque, consenti à se dessaisir, à la prière du souverain des Pays-Bas, l'archiduc Albert, du corps du saint enseveli dans le chœur de la cathédrale. Mais, en 1919, lors des travaux de déblaiements entrepris après le bombardement, on s'aperçut que le corps parti pour Bruxelles au XVII[e] siècle était celui de l'archevêque de Reims, Odalric; celui de saint Albert était demeuré à Reims. Il y avait eu confusion. A la prière du cardinal Mercier, le cardinal Luçon répara l'erreur commise autrefois. Odalric revint prendre sa place dans le chœur de la cathédrale: les reliques de saint Albert furent remises à la Belgique. Elles reposent aujourd'hui dans la chapelle privée du cardinal Mercier en attendant qu'elles aient leur destination définitive.

1. P. 27, l'auteur parle d'un évêque d'Argenteuil; c'est de l'évêque de Strasbourg (Argentoratum) qu'il est question dans le texte auquel il renvoie.

5. — Le Révérend père Eusèbe Clop a réussi à faire tenir en 210 pages non seulement un récit de la vie si remplie d'œuvres de saint Bonaventure, général des Franciscains avant de devenir évêque d'Albano et cardinal de la Sainte Eglise Romaine, mais encore un exposé des principales doctrines théologiques et mystiques de celui qui fut le digne émule de saint Thomas d'Aquin à l'Université de Paris. Tour à tour apparaît au lecteur le théologien, le poète, le musicien, l'orateur, le ministre général de l'ordre de saint François. La lecture de cette biographie ne laisse pas d'être un peu austère: tous ne sont pas accoutumés à gravir les hautes cimes mystiques familières à l'auteur de l'*Itinéraire de l'Ame à Dieu*. Nous ne nous en plaindrons pas cependant: le père Clop nous devait de faire connaître la richesse de doctrine que l'on trouve dans l'œuvre du docteur séraphique. Ce que nous regretterons, c'est qu'il ait à ce point mêlé les commentaires aux analyses d'ouvrages, qu'il n'est pas toujours aisé de s'y retrouver. Cet inconvénient est particulièrement sensible dans le chapitre consacré à l'activité de saint Bonaventure comme ministre général. En ce qui concerne les détails de la vie du saint, l'auteur s'en tient aux conclusions généralement admises. Peut-on admettre que Charlemagne ait « institué l'Université de Paris » (p. 27), que saint Thomas ait connu suffisamment le grec pour avoir lu Aristote dans le texte original (p. 7)?

6. — C'est aussi sur les cimes élevées de la mystique chrétienne que nous entraîne M. l'abbé Jacques Leclercq dans l'ouvrage qu'il a consacré à sainte Catherine de Sienne. L'auteur n'a pas eu le dessein de renouveler la biographie de la sainte; il renvoie ceux qui voudront la connaître dans ses détails à l'œuvre du célèbre écrivain danois Joergensen et à celle de la T. Rde M. Drane. Il se borne à retracer à grands traits ce qu'il appelle le miracle de la vie; vrai miracle, en effet, que la vie de cette pauvre fille d'artisan, sans lettres, qui ne sait rien que Dieu et joue en son temps l'un des rôles les plus considérables. Tout est ici contradiction. L'idéal de Catherine a été de vivre dans la solitude, loin des hommes, et voilà qu'autour d'elle s'est vite formé un cercle d'admirateurs, de disciples. Un temps vient où elle doit traiter les affaires les plus considérables: le rétablissement de la paix

entre Florence et le Saint Siège, le retour des papes d'Avignon à Rome. Ce qui fait l'unité de cette vie, c'est l'entier abandon de la sainte à l'action divine : elle est un instrument docile dont Dieu use pour réaliser ses desseins providentiels. A son entourage, Catherine a dicté non seulement ses lettres, mais aussi le livre du *Dialogue* de son âme avec Dieu. De ses lettres et de son *Dialogue*, M. Leclercq dégage les principes de sa mystique, les règles de son action. Il nous montre ensuite quelle bienfaisante influence la sainte a exercée sur tous ceux qui l'ont approchée. Si ce livre n'est pas destiné à projeter de nouvelles lumières sur cette grande figure qui domine le moyen âge finissant, il la fera mieux aimer.

7. — Longtemps on a cru que Tauler, le fameux mystique allemand du XIV^e^ siècle, avait été amené à la vie parfaite par la mystérieuse intervention d'un personnage qui n'est pas autrement connu que sous le nom de l'Ami de Dieu : ne voulait-on pas reconnaître le célèbre prédicateur de Strasbourg, dans ce « Maître de la Sainte Ecriture », dont la conversion provoquée par « l'Ami bien aimé de Dieu de l'Oberland » nous est racontée dans un traité mystique, le *Meisters-Buoch*, le « Livre du Maître » conservé avec beaucoup d'autres dans le *Grand Memorial allemand*, un manuscrit de la fin du XIV^e^ siècle, gardé à la Bibliothèque régionale de Strasbourg? Ce récit est pure légende comme l'a prouvé, dès 1879, le père Denifle, le remarquable historien de la mystique allemande au Moyen Age. M. Chiquot, dans le présent ouvrage, a repris l'argumentation du père Denifle et a montré par une analyse rigoureuse comment elle résistait aux diverses difficultés qui lui avaient été opposées.

Mais alors quel est ce « Maître de la Sainte Ecriture » ? Quel est le personnage mystérieux de « l'Ami de Dieu de l'Oberland » qui, après avoir entrepris la conversion du savant, l'aurait ensuite racontée? Après avoir examiné les diverses hypothèses proposées, M. Chiquot conclut que dans le récit du *Meisters-Buoch*, tout est fiction : le nom de l'auteur aussi bien que le héros de l'aventure. Le véritable auteur serait Rulman Merswin, un riche bourgeois de Strasbourg qui, entraîné peut-être par les ardentes prédications de son compatriote, Jean Tauler, avait ouvert aux portes de sa ville

natale, dans l'Ile verte (*daz Grüne Wœrth*) une maison de retraite qui, en 1370, fut rattachée à l'ordre des chevaliers de Saint Jean de Jérusalem. Le père Denifle, sévère à l'excès, avait qualifié d'imposture l'histoire de l'Ami de Dieu. A juste titre, je pense, M. Chiquot a été plus indulgent; loin de découvrir dans Rulman Merswin un imposteur, il n'a voulu voir en lui que l'auteur d'un roman édifiant inspiré par des intentions très droites qui, conformément au goût du temps, se complaît en des légendes aussi merveilleuses que pieuses.

N'exagère-t-il pas toutefois un peu quand il fait du *Meisters-Buoch* « le spécimen par excellence du roman pieux au XIV^e^ siècle »?

Ces recherches sur le *Meisters-Buoch* ont amené M. Chiquot à faire une étude très détaillée de la tradition manuscrite de cet ouvrage, étude qui atteste une très grande érudition, trop grande peut-être. Elles l'ont conduit aussi à l'examen d'un problème des plus intéressants, celui de l'existence dans la région rhénane, au XIV^e^ siècle, d'une société d'Amis de Dieu composée de prêtres et de fidèles s'adonnant à des expériences mystiques. Les quelques pages qu'il lui a consacrées ne peuvent suffire; il faut qu'il y revienne, qu'il recherche s'il y a autre chose qu'une hypothèse, comme j'incline à le penser, là où certains historiens découvrent une réalité; il aura surtout à mettre en particulière lumière ce que fut ce milieu mystique de Strasbourg à cette époque.

8. — Grégoire XIII n'a pas eu jusqu'ici dans l'histoire de la papauté la place qui lui revenait. Succédant à un pontife comme Pie V à qui ses exceptionnelles vertus ont mérité d'être placé sur les autels, précédant un autre comme Sixte V qui s'est imposé à l'attention par ses vigoureuses qualités d'homme d'Etat, il a trop longtemps semblé comme écrasé par ces puissantes personnalités. Il a fallu attendre, pour lui rendre justice, qu'aient été entreprises de diligentes enquêtes dans les Archives Vaticanes, si libéralement ouvertes par Léon XIII. Aujourd'hui le rôle de ce pape ne pourra plus être méconnu: M. Pastor vient de le mettre en pleine lumière dans le tome IX de sa *Geschichte der Päpste*. Tirant, comme il sait le faire, le meilleur parti des travaux de ses devanciers, s'inspirant des nombreux documents qu'il

a étudiés lui-même soit aux Archives ou à la Bibliothèque Vaticane, soit dans les divers dépôts d'archives d'Europe, soit enfin dans les archives privées de la famille Boncompagni-Piombino, l'une des plus importantes archives privées qui soient à Rome, l'éminent historien des papes de la Renaissance a été à même de retracer un tableau très complet de l'activité de celui qui, à bon droit, compte parmi les grands papes de la contre-réforme.

Le cardinal Ugo Boncompagni était devenu pape sous le nom de Grégoire XIII, le 13 mai 1572, à la suite d'un conclave qui avait duré un jour à peine. Si cette élection surprit par la rapidité avec laquelle elle s'accomplit, le résultat auquel elle aboutit, étonna moins : le cardinal Ugo Boncompagni avait déjà compté parmi les « *papabili* » au conclave de 1565. Il était d'un âge avancé : né en 1502, il avait soixante-dix ans. Le nouveau pontife est un homme d'études qui a la pratique des affaires. Canoniste distingué, il avait professé le droit à l'université de Bologne avant de venir sous Paul III à la cour pontificale et d'y remplir diverses fonctions administratives. En 1558, seulement, Ugo Boncompagni fut ordonné prêtre; Pie IV l'éleva à la pourpre en 1565. Grégoire XIII gouvernera par lui-même. Comme Pie V il s'affranchira des influences familiales. Jacques Boncompagni, un fils naturel qu'il a eu dix ans avant d'être prêtre, occupera certains postes; il n'aura aucune part au gouvernement général et ne jouira d'aucun crédit. Les neveux du pape pourront devenir cardinaux; ils n'exerceront aucune action. Du cardinal Galli qui, au temps de Pie IV, a été sous les ordres du saint cardinal Charles Borromée à la secrétairerie d'Etat, Grégoire XIII a fait son secrétaire d'Etat; mais autoritaire par tempérament et assez porté à la défiance, il se garde de lui abandonner l'autorité. S'il s'entoure de conseils, il se réserve les décisions. Réformer l'Eglise catholique en veillant à l'application des décrets du concile de Trente, promouvoir ses progrès en luttant contre l'hérésie, en favorisant au loin les missions, combattre les Turcs qui menacent la civilisation chrétienne, tel sera son programme de gouvernement. Il n'est pas différent de celui du pontificat précédent. Mais tandis que l'austère Pie V avait apporté à l'exécution de ses desseins la plus

sévère intransigeance, Grégoire XIII plus enclin par caractère à la douceur, y mettra plus de tempérament.

L'homme d'études qu'était le nouveau pape se révèle dans l'intérêt qu'il porte aux travaux intellectuels, dans les encouragements qu'il prodigue à ceux qui s'y livrent : il aperçoit dans la science un puissant moyen de défendre l'Eglise, de lui rendre aussi son ancienne splendeur. Sous son pontificat les catacombes romaines ont été retrouvées; d'importantes découvertes s'y font. Grégoire XIII voit aussitôt de quelle importance elles sont, de quel secours elles seront aux apologistes pour défendre contre les hérétiques l'Eglise romaine; de toutes manières, il favorise les recherches. Avec la plus bienveillante curiosité, il suit les travaux d'histoire entrepris par Baronius à l'instigation de saint Philippe de Néri pour ruiner la grande machine de guerre dirigée contre le catholicisme par les centuriateurs de Magdebourg. La Bibliothèque Vaticane est largement ouverte aux savants et aux érudits; les Archives Vaticanes s'enrichissent des documents pontificaux demeurés jusque-là à Avignon et à Anagni. Par les soins du pontife s'opère une revision du Martyrologe; une nouvelle édition du *Corpus iuris canonici* est publiée. Collèges, universités, reçoivent de larges subsides du trésor pontifical. Faut-il encore rappeler qu'après de longues études préparatoires entreprises sur l'initiative du pape, se fit, en 1582, la fameuse réforme du calendrier, réforme qui consista à corriger l'erreur commise dans le calendrier julien par l'addition d'une année bissextile tous les quatre ans? Grégoire XIII n'était pas au même degré un artiste : il ne reste pas néanmoins indifférent au développement des arts et les nombreux travaux qui s'exécutèrent à Rome sur ses ordres, la splendide chapelle Saint-Grégoire construite dans la basilique de Saint-Pierre, les salles du palais du Vatican décorées sous son pontificat manifestent que le pape ne voulut rien négliger de ce qui pouvait élever les âmes vers le beau aussi bien que vers le vrai.

Grégoire XIII était surtout un homme de gouvernement. Son esprit d'organisation se montra dans l'habitude qu'il prit de constituer des congrégations de cardinaux pour étudier les affaires en cours. Sans doute, comme ses prédécesseurs, il tint fréquemment des consistoires, mais ces assemblées plénières de cardinaux comptaient trop de membres pour que fussent discutées

toujours rapidement et heureusement les multiples questions que posait le gouvernement de l'Eglise. Le besoin d'organismes nouveaux se faisait sentir. Déjà Paul III avait établi la congrégation de l'Inquisition, Pie IV celle du Concile, Pie V celle de l'Index et des Evêques. Ce qui était l'exception, devient peu à peu la règle : en 1574, il n'y aura pas moins de quinze congrégations particulières. Ainsi s'accélère sous le pontificat de Grégoire XIII une évolution dans le gouvernement central de l'Eglise, évolution qui trouvera son terme sous le pape suivant, Sixte-Quint. La représentation diplomatique du Saint Siège auprès des puissances achève aussi de s'organiser. Aux nonciatures anciennes, s'en ajoutent de nouvelles; l'action des nonces se précise : munis de pouvoirs religieux, les agents du Saint Siège auront un rôle religieux et deviendront les meilleurs collaborateurs du pape dans sa grande œuvre de la restauration catholique.

Cette restauration, Grégoire XIII veut l'opérer en veillant à l'application des divers décrets du concile de Trente. Cardinaux, évêques, abbés, bénéficiers sont astreints à observer la règle de la résidence. Aux pasteurs, il est rappelé qu'ils doivent visiter leurs diocèses, y tenir des synodes, fonder des séminaires. Donnant lui-même l'exemple, comme Pie V, le pape fait faire la visite des églises de Rome; des visiteurs apostoliques parcourent successivement les diocèses de l'Etat pontifical, ceux de l'Italie. Les rapports des visiteurs conservés aujourd'hui aux Archives Vaticanes dans les archives de la Congrégation du Concile, offrent à l'historien de précieux renseignements sur l'état religieux de la péninsule à cette époque; M. Pastor a eu l'heureuse pensée d'en dresser la liste à la fin de son ouvrage. Pour assurer à la réforme un succès durable, Grégoire XIII attache une extrême importance aux nominations des dignitaires ecclésiastiques; lui-même choisit ses cardinaux avec le plus grand soin; il invite l'empereur et les autres souverains à ne jamais lui proposer pour les évêchés que d'excellents candidats. Les ordres religieux ne retiennent pas moins l'attention du pontife. Les anciens ordres continuent de travailler sous le règne de Grégoire XIII à retrouver leur ferveur primitive en se conformant aux prescriptions du concile; les nouveaux, tels que ceux des capucins, jésuites, barnabites, oratoriens, ursulines, sont l'objet de sa particulière sollicitude : aussi les voit-on progresser et

élargir toujours davantage leur champ d'action. Le pontife est l'heureux témoin des admirables efforts de l'action religieuse d'une sainte Thérèse en Espagne, d'un saint Charles Borromée dans l'Italie du Nord, d'un saint Philippe de Néri à Rome, personnages qui dominent leur époque par leur zèle et leur sainteté. La foule des pèlerins qui se pressent à Rome lors du jubilé de 1575, les fréquentes manifestations religieuses dont la Ville Eternelle est le théâtre, les nombreuses communions qui s'y font apparurent dans le monde catholique comme les signes sensibles de la transformation morale qui commençait à s'opérer. Les heureux résultats de ce jubilé furent pour le pape le plus précieux des encouragements.

Dans la lutte qu'il entreprit contre l'hérésie, Grégoire XIII ne marcha pas entièrement sur les traces de saint Pie V. S'il laissa agir l'Inquisition, il ne suivit pas ses travaux avec la sollicitude empressée de son prédécesseur. Des exécutions pour crime d'hérésie eurent encore lieu sous son règne, mais les exhibitions théâtrales dont elles avaient été si fréquemment l'occasion sous le règne précédent, ne furent plus aussi nombreuses : le pape ne les aimait guère. M. Pastor lave aisément Grégoire XIII de l'accusation portée contre lui par certains historiens, d'avoir été complice du crime politique commis par Catherine de Médicis en faisant procéder à une extermination des hérétiques dans la fameuse nuit de la Saint-Barthélemy. Certes, le chef de l'Eglise a souhaité le triomphe de la foi catholique ; à cet effet, il a favorisé Philippe II dans sa lutte contre les calvinistes révoltés des Pays-Bas, mais il lui a recommandé la douceur et l'indulgence, et maintes fois il a préconisé la conclusion d'un accord avec les révoltés. En Angleterre, il aurait souhaité le renversement d'Elisabeth ; ses sympathies étaient acquises à Marie Stuart ; en France, il flétrit les accords avec les protestants qui ne respectent pas assez les droits du catholicisme, mais le pontife compte plus sur la persuasion que sur la force pour vaincre l'hérésie. Aussi favorise-t-il les institutions destinées à former des missionnaires pour les pays hérétiques, telles que les collèges anglais de Saint-Omer, de Douai, de Rome ; avec son assentiment des jésuites partent pour l'Angleterre. En Allemagne, ses nonces s'emploient à exciter le zèle des princes et des évêques ; ils travaillent activement à remédier aux maux accumulés en ce pays

par l'erreur. En Pologne, grâce au roi Stéphane Bathory, le protestantisme est définitivement extirpé, l'Eglise catholique se renouvelle et devient un des plus solides appuis de la papauté dans l'Europe orientale. Des négociations se nouent avec le roi luthérien de Suède, Jean III, pour le ramener lui et ses sujets au catholicisme; il s'en faut de peu qu'elles n'aboutissent. Il n'est pas jusqu'à la Russie orthodoxe, jusqu'à l'Orient schismatique qui ne préoccupent le pontife: des pourparlers s'engagent avec les Coptes et les Grecs schismatiques; pour faciliter la réunion des Eglises un collège est fondé à Rome, collège de rite grec destiné à recevoir non seulement des prêtres mais des laïques qui collaboreront à la grande œuvre de la réconciliation.

Le zèle de Grégoire XIII pour l'expansion de la foi catholique ne s'arrêta pas aux frontières d l'Europe; il s'étend à l'Extrême Orient, à l'Asie, à l'Afrique, à l'Amérique. « Le pontife, écrit son historien, déploie une telle activité qu'à juste titre il a été appelé le pape des missions. » Ses meilleurs auxiliaires seront des religieux: capucins, augustins, dominicains; ce sont les jésuites qu'il a particulièrement favorisés. Au Japon, le christianisme fera beaucoup de progrès: les baptisés qui étaient 30.000 en 1571 sont, en 1579, 150.000; ce qui marque non seulement le succès du catholicisme, mais le crédit dont il jouit, c'est l'envoi d'une ambassade auprès du chef de l'Eglise. Partie du Japon en 1582, elle arrivera à Rome en 1585, juste à temps pour que le pontife ait la consolation de la recevoir avant de mourir. L'œuvre des Missions est infiniment plus difficile en Chine: l'Empire du Milieu interdit jalousement l'accès de son territoire aux étrangers; tout ce qu'obtiendra le jésuite Ricci, après beaucoup de tentatives, c'est l'autorisation pour lui et son compagnon de s'établir à Tschao King. Dans les Indes, l'effort depuis longtemps commencé se poursuit: au temps de Grégoire XIII, ce ne sont plus seulement les côtes, mais l'intérieur du pays qui, grâce à la bienveillance du Grand Mogol Akbar, est appelé à étendre la prédication de l'Evangile. La province des jésuites des Indes orientales est le principal foyer de l'activité apostolique; le pape lui accorde de nombreux privilèges, il crée de nouveaux évêchés. En Amérique, dans les Indes occidentales, comme on disait alors, la hiérarchie ecclésiastique achève de s'établir; encouragé par le chef de

l'Eglise, franciscains, jésuites, dominicains, travaillent à l'envi. Volontiers, le pape qui ne cesse de s'intéresser à la conversion de l'Amérique (ses relations avec le roi d'Espagne en font foi) aurait constitué en ces pays lointains une nonciature permanente pour pourvoir aux nécessités religieuses : il dut y renoncer devant l'opposition de Philippe II.

A la différence de ces infidèles d'Asie, d'Afrique ou d'Amérique, il en était d'autres dans le proche-Orient qui étaient une menace perpétuelle pour l'Europe : les Turcs. Afin de sauver la civilisation chrétienne en danger, Pie V avait fait appel aux puissances catholiques ; la glorieuse victoire de Lépante avait été la récompense de ses longs et laborieux efforts pour liguer contre le Croissant le roi d'Espagne et la République de Venise, victoire qui fut malheureusement sans lendemain en raison des dissentiments survenus entre les alliés. Pour Grégoire XIII, la question turque fut aussi au premier plan de ses préoccupations : elle commanda, peut-on dire, sa politique générale et fixa pour une bonne part l'attitude qu'il adopta vis-à-vis des puissances chrétiennes. La diplomatie pontificale agit à Venise, à Madrid, à Paris, à Vienne, pour entraîner les divers gouvernements dans une nouvelle croisade. Le pape ménage tour à tour le roi d'Espagne et la République de Venise quand l'un et l'autre font défection et traitent avec les Turcs : il ne désespère pas de les coaliser de nouveau contre l'ennemi commun. Use-t-il de tempérament avec Philippe II, quand ce souverain autoritaire fait violence à l'Eglise en Espagne, dans le royaume de Naples et dans le Milanais, l'invite-t-il à user d'accommodement avec les calvinistes révoltés des Pays-Bas, dissuade-t-il la cour de France de poursuivre une politique anti-espagnole, c'est qu'il veut que règne en Occident la paix, la concorde, afin qu'en Orient la guerre sainte soit possible. Les intérêts particuliers l'emporteront malheureusement sur l'intérêt général, et, en 1583, dans le temps même où Sa Majesté Catholique berce le pontife romain de l'espoir d'une nouvelle ligue contre le Turc, l'un de ses agents prolonge avec la Sublime Porte la trêve conclue en 1580.

Pour donner une idée complète du pontificat de Grégoire XIII, il conviendrait encore de parler de l'administration de l'Etat pontifical, de dire ce que fut la poli-

tique économique et financière du pape, de montrer comment il essaya sans y réussir complètement, il est vrai, de forcer les débiteurs du Saint Siège à s'acquitter de leurs dettes; il faudrait décrire les travaux publics entrepris pour faciliter les communications: construction de routes, de ponts, régularisation du cours du Tibre, aménagement des ports; insister sur la lutte entreprise contre le banditisme, lutte qui ne donna malheureusement pas tous ses résultats, entravée qu'elle fut par les privilèges dont se prévalaient hommes d'Eglise et ambassadeurs pour donner impunément asile aux criminels poursuivis, paralysée qu'elle fut, en outre, par la trop grande indulgence du pape. Ce que nous avons exposé suffira du moins, nous l'espérons, à inspirer une haute idée du gouvernement de ce pape qui a tout droit de compter parmi les grands serviteurs de l'Eglise. « Sous son règne, a écrit M. Pastor, s'est manifesté au grand étonnement du monde tout ce qui sommeillait de vie sérieuse et cachée dans cette Eglise si méprisée et si attaquée; le grand développement qu'a pris alors le mouvement de la réforme catholique, a élevé ce pontificat au-dessus de celui de ses prédécesseurs ». Ce n'est pas un médiocre mérite pour Grégoire XIII que d'y avoir puissamment contribué.

A. Leman.

(A suivre.)

Informations

Nouvelles études sur l'occultisme

L'occultisme. J'emploie ce terme un peu vague pour désigner des choses assez imprécises, qui vont de la bonne aventure au spiritisme en passant par la théosophie et la métapsychique.

Ces questions restent à l'ordre du jour. Il y a deux mois, le 7 juin, le *Matin* publiait un rapport signé de trente-quatre noms, plus ou moins connus, de savants, de docteurs et de professeurs (entre autres, Camille Flammarion, Geley, Oliver Lodge, Osty, Richet, etc.). On y parlait d'une série d'expériences métapsychiques faites avec le médium Jean Guzik, lesquelles, disait-on, avaient été sévèrement contrôlées. Puis, l'on ajoutait :

Nous avons observé un certain nombre de phénomènes inexplicables dans l'état actuel de nos connaissances scientifiques.

Parmi ces phénomènes, il en est qui ne se sont pas reproduits à toutes les séances positives, tels que les empreintes sur la terre glaise et les manifestations lumineuses. Ces dernières étaient accompagnées de sensations d'attouchements et de bruits articulés concomitants.

Ces faits n'ayant pu être observés par tous les expérimentateurs, nous les réserverons, malgré leur importance, et nous nous bornerons à affirmer la réalité de deux catégories de phénomènes :

1° Des déplacements, parfois étendus, d'objets divers, sans aucun contact du médium et d'ailleurs hors de sa portée (jusqu'à 1 m. 50)...

2° Des contacts et attouchements, très fréquents et très divers comme sensations, perçus sur les bras, le dos, la tête des contrôleurs...

Nous ne pouvons, pour le moment, préciser davantage.

Nous affirmons simplement notre conviction que les phénomènes obtenus avec Jean Guzik ne sont explicables ni par des illusions ou hallucinations individuelles ou collectives ni par une supercherie quelconque.

Bon nombre de ces expériences ont eu lieu à l'Institut métapsychique international de Paris, que dirige le

docteur Geley. Or, le célèbre illusionniste Dicksonn a défié M. Geley de faire produire devant lui les phénomènes médiumniques décrits dans les procès-verbaux de son Institut. A quoi M. Geley a répondu également dans le *Matin*, « d'abord par des arguments complètement à côté de la question, puis par une fin de non-recevoir. Cet incident est, incontestablement, de la plus haute importance... ». Ainsi s'exprime M. Paul Heuzé, que nos lecteurs connaissent bien. Celui-ci a même, à ce propos, commencé de publier une nouvelle série d'articles dans l'*Opinion*, sous le titre : *La querelle Dicksonn-Geley*. Articles des plus intéressants. L'auteur ne manquera pas de les réunir en volume. Quand l'ouvrage aura paru en librairie, j'en mentionnerai ici même les conclusions principales.

En attendant, ceux qui se soucient de l'occultisme et des occultistes pourront lire deux livres récents, dus l'un et l'autre à des écrivains catholiques, et de tendances assez diverses.

Le premier : *La métapsychique et la préconnaissance de l'avenir* (Paris, Bloud et Gay, 7 fr. 50), est de M. Joseph Ageorges. Dans un second volume, M. Ageorges traitera des phénomènes objectifs de la métapsychique, matérialisation, et le reste. Dans celui, dont le titre, un peu trompeur, ne répond que médiocrement au contenu, il nous raconte ses promenades dans le monde de la bonne aventure...

L'auteur est donc allé, en compagnie du docteur Osty ou avec sa recommandation, chez un nombre assez respectable, de « manciennes » de Paris. Il décrit fort agréablement ce monde singulier. Et il nous fait connaître les résultats qu'il a obtenus.

Quelques « manciennes » lui ont donné satisfaction, avec d'autres il n'a guère obtenu que des « ratés ».

Malgré tout, à s'en tenir — comme on le fait dans ce premier volume — à la lecture de la pensée ou à l'interprétation des individualités, les « réussis » sont tels que M. Ageorges en conclut « qu'il semble bien qu'il y ait pour notre intelligence des procédés de connaissance totalement différents des procédés ordinaires ».

Il remarque toutefois qu'il n'a pu démêler dans les curieuses consultations de Mme Fraya ou de Mme de X... « la part de la déduction des apports graphologiques ou physiognomiques et celle de l'intuition » (faculté supra-

normale). « Je n'ai pas eu, déclare-t-il, le loisir de pousser aussi loin l'investigation ». Regrettons-le, car la chose en vaut la peine.

M. Ageorges se sépare très nettement des spirites et des théosophes : son bon sens et sa foi suffisent à le mettre en garde contre leurs absurdes prétentions. Mais, à mon avis, il cote beaucoup trop haut le sérieux scientifique de certains métapsychistes qui ne méritent sans doute pas la réputation dont ils jouissent.

Le P. Lucien Roure, rédacteur aux *Etudes*, est plus méfiant, et je crois que ce n'est pas à tort. J'ai naguère signalé, dans cette revue, son ouvrage : *Le merveilleux spirite;* je suis heureux de recommander pareillement son récent opuscule : *Le Spiritisme d'aujourd'hui et d'hier* (Paris, Beauchesne, 170 pages, 5 francs). Six chapitres : Le spiritisme et la guerre, Conan Doyle chez les spirites, Les Spirites honteux (enquête de M. Paul Heuzé), La métapsychique et le diable, Maisons hantées, apparitions, fantômes, Histoire de l'ectoplasme. En épilogue : la religion spirite d'aujourd'hui. Le lecteur du P. Roure sera porté à ne pas jurer sur la parole de Flammarion, Richet ou autres. Et ce sera justice.

Nous avons le droit et le devoir d'être exigeants en pareille matière. Il s'agit de choses très graves. S'il est question de spiritisme, il s'agit d'une preuve expérimentale de notre survie; bien plus, d'une philosophie et même d'une religion nouvelle. Nous ne saurions y regarder de trop près. Interrogé par M. Paul Heuzé — le P. Roure cite ces paroles, — M. Branly, l'illustre professeur de l'Institut catholique de Paris, disait des expériences de l'Institut métapsychique : « Je n'ai toujours demandé qu'à croire. Mais je demande quelques preuves : les expérimentateurs n'ont jamais pu en donner quand il y avait un véritable contrôle. »

Attendons que Geley ait convaincu Branly et... Dicksonn. Ce ne sera pas de sitôt, je crois bien.

Pour jeunes gens, jeunes filles et leurs directeurs

A cet égard, trois ouvrages récents me semblent devoir être mentionnés ici :

A. Michelin, *Conseils aux aînés de mon patronage*, 2e série, Paris, Maison de la Bonne Presse, 1 fr. 50. La

1re série était consacrée aux « devoirs envers soi-même »; celle-ci a trait aux « devoirs envers le prochain ».

J. Millot, vicaire général de Versailles, *Retraite de jeunes gens*, Paris, Téqui, 7 fr. 50.

Abbé F. Delerue, du clergé de Paris, *Au seuil de la vie*. La jeune fille chrétienne et française. Ses actes, ses pensées, ses habitudes, ses destinées. Paris, Téqui, 2 volumes, 10 francs.

Les conseils et les exemples s'entremêlent agréablement dans ces divers ouvrages. On ne saurait les lire qu'avec plaisir et profit.

J. Bricout.

Revue des Revues

I. Les jugements de M. Massis. — II. Un moraliste d'Outre-Rhin : Foerster. — III. Paul Bureau et la Sociologie.

I

C'est un terrible homme que M. Massis : d'autres donnent leurs impressions, mènent des discussions ou procèdent par approximations : lui, il juge[1] ! Ah ! il n'est pas « de la sotte engeance de ces esprits à demi-mot qui ne prennent jamais la vie à plein parce qu'ils ne sont ni assez forts, ni assez vrais » (Renan) : jamais un si, jamais un peut-être, rarement un conditionnel. Le jugement se réduit à un réquisitoire et à une sentence : peu ou pas de circonstances atténuantes, aucun acquittement. M. Massis retrouve l'ardeur de Polyeucte pour briser les idoles auxquelles jadis il sacrifia : historicisme, dilettantisme, humanisme, traditionnalisme empirique, idéalisme teinté de religiosité, toutes nos chères illusions illogiques, imprudentes et malsaines sont en jonchée sur le sol. Et ne voyez pas là une volonté de négation et de destruction. Détruire l'erreur, c'est faire œuvre positive, c'est collaborer à la restauration métaphysique, thomiste. Gênant pour nos complaisances et nos lâchetés intimes, un tel livre est, bien sûr, intolérable pour les incroyants. Aussi font-ils appel de ces jugements : Hélas ! aucun vice de forme, aucun déni de justice, aucun sophisme. Il faut donc mettre en question la compétence du tribunal et critiquer ses considérants.

M. Benjamin Crémieux reproche donc à M. Massis de s'être, sans aucun mandat, donné comme le représentant des générations nouvelles : reprenant tout simple-

1. Jugements : Renan, Anatole France, Barrès. 1 vol. C'est le dernier ouvrage de M. Massis, directeur de la *Revue Universelle*, qui signa jadis du pseudonyme d'Agathon une célèbre enquête, écrivit dans *le Sacrifice* une biographie de Psichari, et travaille avec J. Maritain au relèvement des esprits.

ment l'argument des Variations (tout ce qui varie... a toujours paru suspect), M. Crémieux nous montre notre auteur « féru et dégouté successivement de Zola, de France, de Barrès, du pragmatisme et du culte de l'action, aujourd'hui arrêté au thomisme et au culte de l'intelligence. » Dès lors ses divers ouvrages ne seraient plus « qu'une série de solutions provisoires à une inquiétude permanente ».

Mais pour nous autres, lecteurs de bonne foi, ce passage du naturalisme, au dilettantisme, puis à l'intellectualisme a un sens et un but. Libre à M. Crémieux d'y voir une succession de palinodies: moi, j'y vois une ascension vers l'absolu.

L'absolu, c'est justement là que le bât blesse M. Crémieux (soit dit par couleur de rhétorique!). Voici le grand grief: M. Massis parle au nom d'un intellectualisme scolastique dérivé de saint Thomas que « Jacques Maritain et Henri Massis cherchent à rendre populaire ». Et M. Crémieux y va de son petit cours! Sans doute l'encyclique Aeterni Patris... mais la tradition augustinienne, mais les condamnations de 1210, 1231 et 1263 contre les commentaires d'Aristote, mais saint Bonaventure. Peste! quelle érudition[1]!

Hélas! monsieur Crémieux, malgré que vous en ayez, la philosophie chrétienne a toujours été une philosophie de l'*être;* bien plus, suivant l'expression du P. Bainvel, « les principes de la philosophie scolastique sont aussi ceux du dogme catholique ». Il n'en faut pas plus pour justifier M. Massis.

Benjamin Crémieux n'effraie personne en dénonçant « l'incompatibilité de l'esprit moderne et du catholicisme que d'innombrables conciliations masquent depuis 300 ans.» Maritain nous a dit en quel sens, il nous faut être anti-modernes: son effort produit ses premiers effets : qui s'attendait à trouver pareille polémique dans les *Nouvelles littéraires?*

Mais il y a autre chose que la discussion d'idées. Querelles d'intellectuel, dites-vous, pas seulement ! il s'agit du tragique débat de deux générations: celle pour qui

1. Les conclusions en sont un peu inattendues: « Saint Thomas a été le plus grand moderniste de son temps. » « Avide de domination, Massis rejoint la tradition autoritaire de Pierre. » M. Crémieux qui identifie thomisme et aristotélisme ignore-t-il qu'il y a dans la *Somme* une synthèse d'Aristote et de Saint Augustin?

les années 14 ne furent que de grands vacarmes et qui se gargarise d'idéologies vaines et de mots sonores, celle au contraire qui se tut pendant les cinq années de sacrifice ! Malgré son ton tranchant et son affectation doctrinaire, nous reconnaissons à M. Massis le droit de confronter les enseignements livresques avec nos expériences et nous l'en remercions.

II

« De quoi vous avisez-vous, Monsieur, d'être Allemand et de vivre dans votre pays ? croyez-moi, corrigez-vous et revenez à Paris. » (Mme de Tencin.) Est-ce sur une aussi jolie lettre d'invitation, que le professeur Foerster cédant aux instances de la *Nouvelle Journée* est venu à Paris ! Le fait est qu'il y est venu et qu'un fascicule entier de ladite revue sert de mémorial à cette mémorable visite.

Foerster est un moraliste et un pédagogue : mais sa morale est toute concrète : pas de théories, une critique de la vie « toute la valeur et l'originalité de mes efforts consistent à jeter des ponts entre les vérités éternelles et les événements de chaque jour ».

Beaucoup ont lu ses ouvrages sur la formation du caractère : à mon sens, sa pédagogie vaut surtout par la minutie de l'observation et la bonhomie du ton. J'avoue que sa grande idée — généraliser dans les écoles les méthodes de self-government — me paraît quelque peu utopique. Ont été également traduits « ses combats contre l'Allemagne militariste et nationaliste ». C'était un acte courageux que de condamner en pleine guerre les dévastations méthodiques, les invasions indues et les exécutions gratuites : Foerster qui en temps de paix avait fait connaissance avec les casemates prussiennes en fut quitte pour l'exil. Depuis lors, il continue sa propagande pacifiste.

Quel que soit l'enthousiasme de M. Paul Bureau pour le moraliste, son œuvre vaut, me semble-t-il, plus comme un témoignage que comme une nouveauté. Le caractère idéologique et impraticable de toutes les théories modernes aurait été reconnu depuis longtemps... si la dignité du vieil ordre de penser n'était encore agissant dans les milieux avancés, interdisant aux conséquences nécessaires et réelles des doctrines modernes de se manifes-

ter.» Voilà qui traîne dans tous nos manuels d'apologétique : oui mais Foerster ne l'a pas pris là : ces mots résument ses enquêtes, voire même ses expériences personnelles. De même quand il met en lumière « les inestimables collaborations des institutions, des lois, de l'autorité et de la tradition à l'œuvre de notre affranchissement véritable », j'admire moins la critique, commune aujourd'hui, du dogme libéral (« métaphysique de la liberté ») que la voie choisie par le professeur pour y accéder !

Tout se ramène donc, semble-t-il, à l'évolution intime de notre auteur : Conducteur d'âme, il est lui-même en route; ni le rationalisme, ni le protestantisme, « christianisme sans dogme, sans église, sans sacrement », n'ont donné satisfaction à des exigences de jour en jour plus grandes : et le voici aux portes de la cité catholique.

Les intercesseurs dont usa Foerster, furent Platon et Shopenhauer. Héros de la négation pure, celui-ci détruit les illusions de l'instinct animal, mais il méconnaît l'instinct supérieur. Platon au contraire « tire de l'expérience intime le concept du salut de l'âme. Ainsi donc en rendant à l'homme le sentiment de son essence véritable, il mène à celui qui recèle le secret de la vie, le sauve de l'absurdité et comble ses exigences, l'Homme Dieu. Par le Christ en effet, l'esprit divin « entre dans tout le tragique de la vie et cependant retourne à l'éternité sans avoir rien perdu de sa pureté ».

A vrai dire, nous retrouvons ici le procédé même de Pascal : misère sans Dieu et félicité avec lui. Mais voici que se pose la question de l'Eglise, et certes nos curiosités sont éveillées, qu'en dira ce protestant libéré. En droit, « pour réagir contre les altérations de l'image du Christ », une tradition d'autorité s'impose; de fait, Foerster trouve l'église romaine surchargée de bureaucratie impersonnelle, trop indifférente à l'égard des confessions séparées, trop défiante des progrès politiques et sociaux. Il n'est pas sans intérêt de savoir ce qu'on pense de l'autre côté de la barricade. Rétablir les ponts, cette formule est plus belle que juste. De fait les ponts existent nécessairement. Trop défiant de l'intelligence, Foerster ne fait état que des aspirations, ou encore il ne veut juger l'arbre qu'à ses fruits. Mais nous admirerons toujours les jeux de la bonne volonté et de la grâce et nous prierons...

III

Paul Bureau est mort en pleine force et en pleine activité « pendent opera interrupta... » Associons-nous à l'hommage que rend H. du Passage « à ce rapporteur très averti des diverses théories sociales, au technicien minutieux des enquêtes monographiques, à l'apôtre très sincère et parfois un peu âpre de la vérité scientifique.» (Etudes).

Le P. du Passage au sujet de son dernier livre, se demande : la Sociologie est-elle une science? Paul Bureau le croyait : science d'observation, qui sans se désintéresser du bien n'a souci que du vrai. Et l'auteur poursuit si loin le scrupule (ou le préjugé scientiste) que suivant lui, le sociologue devait dans l'étude des faits dépouiller toute idée métaphysique ou religieuse.

Heureusement Paul Bureau reprend l'avantage quand il élargit les conceptions étriquées de ses prédecesseurs : il ne réduit les facteurs sociaux ni au simple intérêt (Smith) ni au machinisme (Karl Marx) ni même à la lente action du sol et du climat (Demolins) ni surtout à une étroite discipline sociale, créatrice de *représentations collectives*, et même de lois et rites (Durkheim). Paul Bureau, lui, dénombre trois éléments : cadre local (climat et sol), genre de travail, et surtout *représentation de la vie*, c'est-à-dire opinions morales et religieuses. Nous aboutissons ainsi à une conception sociologique nettement spiritualiste, à une sociologie de la liberté.» Bien, mais qui dit liberté, dit le contraire de déterminisme, donc de science. Il paraît que non, la sociologie se borne à montrer comment, étant donné le mode et la proportion des éléments ci-dessus, les agencements sociaux s'organiseront en série solidaire !

Inutile enfin de caractériser l'esprit de ce travail : tandis que la sociologie sorbonique réduit la morale actuelle (*sic*) à l'esprit « *de discipline, d'abnégation et d'autonomie* », Paul Bureau par un jugement qui ne veut pas être un simple jugement de valeur, en revient à l'éternel Décalogue. Ainsi donc s'il rend à la liberté ses droits, c'est pour dégager les règles qui doivent la régir. « Plus je poursuis mes études sociologiques, plus il m'apparaît que la vie sociale et la vie psychologique sont en perpétuelle et instante réclamation des vérités et des enseignements de l'Evangile ».

B. Amoudru

Questions et Réponses

Q. — Le texte Accipite Spiritum Sanctum, quorum remiseritis... Joa... xx, 23. *A qui Notre-Seigneur adressait-il ces promesses ? Les protestants répandent des tracts dans lesquels ils osent affirmer que tous les chrétiens sont ministres de la confession. La présence des disciples d'Emmaüs au cénacle, à côté des apôtres, ne leur donne-t-elle pas une apparence de raison?*

R. — 1° Rappelons les faits. Le soir de la résurrection, Notre-Seigneur apparut à deux disciples qui se rendaient à Emmaüs. Malgré l'heure avancée, ils revinrent à Jérusalem, trouvèrent les onze assemblés (S. Jean dit *les disciples*) « et ceux qui étaient avec eux », Marc, xvi, 12, 13; Luc, xxiv, 1-35, racontèrent ce qui leur était arrivé et on ne les crut pas.

Or, tandis qu'ils parlaient, Jésus apparut soudain. Ici, saint Jean et saint Luc se rejoignent dans un récit parallèle. C'est dans cette circonstance que le Maître souffla sur les disciples et leur dit les importantes paroles : *Recevez l'Esprit-Saint. Ceux à qui vous remettrez les péchés, ils leur seront remis; et ceux à qui vous les retiendrez, ils leur seront retenus* ».

2° Maintenant nous pouvons aborder la question posée. Notons d'abord que les affirmations répandues dans les tracts que signale le lecteur de la Revue ne sont pas une nouveauté. Elles remontent aussi haut que les Vaudois et Wiclef. Tout près de nous on pourrait citer, au milieu de beaucoup d'autres sans doute, Weiss (d'après Knabenbauer) et Godet qui écrit dans son *Commentaire sur l'Evangile de saint Jean*, t. III, 3e édition (sans date), p. 646 : « Je ne vois aucune raison d'appliquer ce privilège aux apôtres seuls... Les disciples des versets 18, 19 (Joa. xx) sont certainement tous les croyants réunis; les deux disciples d'Emmaüs étaient présents et bien d'autres non apôtres avec eux, d'après Luc, xxiv, 33... Les forces de l'Esprit sont communes à tous les croyants ».

J'ai lu beaucoup de théologiens sur ce point (Suarez, de Lugo, les Salmaticenses, le B. Bellarmin, Pesch, Tanquerey...) et d'exégètes (Salmeron, Maldonat, Cornélius à Lapide, Calmet, Corluy, Fillion, Knabenbauer, Calmes et d'autres moins importants). Aucun n'envisage la difficulté créée par la présence des disciples d'Emmaüs et des autres disciples; ceux qui ont écrit après Weiss et Godet n'ont pas jugé utile de les réfuter.

Il est bien certain qu'on ne peut conclure du texte de saint Jean que tous les chrétiens sont ministres de la confession. Excluons d'abord les femmes dont la présence n'est pas mentionnée au cénacle. Auraient-elles été présentes, la promesse ne les concernerait pas, car ni à l'origine de la primitive Eglise ni plus tard elles n'ont eu aucun pouvoir d'ordre et de juridiction. On se rappelle que saint Paul ne tolère pas leur intervention dans les assemblées cultuelles : « Que vos femmes se taisent dans les assemblées, car elles n'ont pas mission de parler. Si elles veulent s'instruire sur quelque point, qu'elles interrogent leurs maris à la maison, car il est malséant à une femme de parler dans une assemblée ». I Cor., XIV, 34, 35. Il aurait toléré encore moins l'exercice d'un pouvoir d'ordre ou de juridiction.

Il reste les hommes. Il y avait au cénacle trois catégories : les apôtres qui sont seuls mentionnés, par saint Jean et auxquels s'applique la promesse, de l'aveu de tout le monde, un groupe de disciples, « ceux qui étaient avec eux », enfin les deux disciples d'Emmaüs. On ne peut tenir pour probable que ces derniers avaient quitté le cénacle au moment où Notre-Seigneur dit : « Recevez l'Esprit-Saint... » Il est bien loisible de supposer que saint Luc a groupé des instructions qui ont pu s'échelonner de la résurrection à l'ascension (Cf. J.-M. Lagrange, *Evangile de saint Luc*, p. 613, 614), mais la question de la présence des disciples au cénacle est tout autre. Le troisième évangéliste dit, en effet, « Pendant qu'ils (les pèlerins d'Emmaüs) s'entretenaient ainsi, Jésus se présenta au milieu d'eux », or il est bien évident qu'ils ne se retirèrent pas avant la fin de l'apparition. D'ailleurs, il y avait au cénacle d'autres disciples et dès lors la difficulté n'est que reculée.

Quelle est la solution de cette difficulté? On peut soutenir que Notre-Seigneur ne s'adressait qu'aux apôtres. L'auteur du quatrième évangile dit bien les *disciples*, mais sous sa plume ce terme désigne souvent les douze. (Voir XX, 24, 25; XXI, 1, 2.) On sait d'ailleurs que saint Jean était le disciple que Jésus aimait. Quant à saint Marc et saint Luc, ils ne reproduisent pas les paroles : *Accipite...* et notent seulement dans leur récit très fragmentaire que les disciples étaient au cénacle.

Pourrait-on dire que ces disciples — ceux d'Emmaüs et les autres — reçurent le Saint-Esprit et furent bénéficiaires de la promesse? N'ayant découvert aucun auteur qui traite la question, j'éprouve quelque timidité sur ce point. Cependant cette solution ne pourrait donner lieu à aucune grave difficulté. N'est-elle pas expressément indiquée dans la liturgie copte de saint Basile? « Domine Jesu Christe... qui inspirasti in *faciem discipulorum tuorum apostolorumque sanctorum dicens* : *Accipite...* » (cité par Knabenbauer). Les disciples qui étaient au cénacle avec les apôtres furent donc consacrés

prêtres, reçurent le pouvoir de remettre les péchés, et devinrent selon toute vraisemblance les *presbyteri-episcopi* dont il est fait mention dans le Nouveau Testament.

De cette interprétation on ne conclura pas que les paroles de Notre-Seigneur avaient le même sens et la même portée pour les disciples et pour les Douze, *a fortiori* qu'il n'y a pas de distinction entre les fidèles et les ministres sacrés.

Le Nouveau Testament et les monuments de la primitive Eglise établissent avec certitude la position spéciale qu'occupaient les apôtres et la distinction entre les simples croyants et les membres de la hiérarchie. On n'a jamais confondu les brebis et les pasteurs, les sujets et les chefs. Citons seulement ces mots de saint Paul dans les Actes : « *Posuit episcopos regere Ecclesiam Dei* », xx, 28. De ces faits il est nécessaire de tenir compte dans l'interprétation de la parole : *Recevez l'Esprit-Saint...* D'ailleurs, remettre les péchés suppose un jugement; or les fidèles n'ont jamais participé au gouvernement de l'Eglise.

A. Brassac.

Q. — *On demande des éditions de l'Évangile pour la propagande.*

R. — Un certain nombre ont été indiqués dans la *Revue* le 1er nov. 1921.

Ajoutez maintenant L.-Cl. Fillion, *Les Saints Evangiles*, traduction brièvement annotée, petit volume in-24, de 156 pages, 1923. En dépôt à la librairie Letouzey et Ané, 87, boulevard Raspail, Paris VI. Prix : 0 fr 75, par la poste 1 fr. A l'époque à laquelle nous vivons, c'est une bonne œuvre appréciable de nous donner ce beau livre à de telles conditions.

A. Brassac.

Q. — Explication de l'Evangile au catéchisme. — *Quels ouvrages conseiller à un catéchiste soucieux d'expliquer solidement aux enfants les textes sacrés?*

R. — On utilisera avec fruit les commentaires de l'Evangile comme ceux de M. Fillion chez Lethielleux ou chez Letouzey (t. VII de la *Sainte Bible*), les gros volumes du P. Lagrange (Saint Marc a été édité en format réduit, Gabalda, et si on avait le temps et le courage de lire du latin, les volumes érudits de Knabenbauer (Lethiellux); on utilisera également les vies de Notre-Seigneur par Fouard, Le Camus, Didon, Lesêtre, Fillion et même Papini. (Voir *Rev. Apol.*, 1er janv. 1923, t. XXXV, p. 339.341).

A cette occasion il y a lieu de mentionner un travail de M. Cl.-X. Commerçon, curé à Montceaux-les-Mines, *L'Evangile du catéchiste*, t. II du *Livre du Maître* du « *Dimanche des en-*

fants », in-12, 522 p., chez l'auteur à Montceaux-les-Mines (Saône-et-Loire) ou bien chez Desclée, 30, rue Saint-Sulpice, Paris, VI, ou à Lille, 41, rue de Metz. Prix : 8 fr. 75.

M. Commerçon a écrit *Le Livre du Dimanche des Enfants* dans lequel sont groupés des prières diverses, des cantiques et un abrégé d'Histoire Sainte (Ancien et Nouveau Testament). Dans la suite, malgré un ministère très chargé, il a trouvé le temps de composer le livre du Maître qui est un commentaire du précédent pour ce qui regarde la partie Biblique. De là un premier volume dont il a été question dans la *Revue* le 1er décembre 1921, p. 319, et un deuxième volume que nous présentons aujourd'hui aux lecteurs. Ce dernier a pour objet la vie cachée de Notre Seigneur, les principaux faits de la vie publique, les paraboles, les miracles, la passion et la résurrection. Le catéchiste y trouvera pour ses instructions des matériaux solides, abondants, surabondants : il n'aura qu'à choisir, s'assimiler et adapter à son jeune auditoire.

Les sources principales de l'auteur sont le *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux, le *Dictionnaire apologétique* publié sous la direction du P. d'Alès, les commentaires du P. Lagrange, les vies de Jésus-Christ qui sont classiques chez nous, le *Manuel biblique* : c'est dire l'esprit du travail.

A. Brassac.

Q. — La valeur de l'article dans le grec biblique, en particulier dans la phrase : « N'est-ce pas le charpentier, le fils de Marie (Marc, VI, 3)*. Peut-on dire que l'article désigne le fils unique de Marie et conclure à la virginité de celle-ci « post partum » Un passage de saint Jean* (I, 42) : *tu es Simon, « le » fils de Jean, paraît s'y opposer, car Simon Pierre avait un frère, André.*

R. — 1° La valeur de l'article dans le grec biblique a été fixée par de nombreux travaux d'ordre grammatical. En français, nous faisons un usage fréquent, on serait tenté de dire excessif de l'article défini. Nous l'employons alors même qu'il ne détermine rien ou à peu près rien, comme dans les phrases suivantes : *J'aime le pain, le lait.* En anglais, on le supprimerait et on dirait : I like bread, milk; de même en allemand.

Le grec biblique, comme le grec classique, n'utilise pas l'article quand l'idée est indéfinie et qu'il n'aurait pas de signification. Par contre, il sert à distinguer des objets déterminés d'autres objets déterminés, à distinguer des individus d'autres individus ou bien des catégories et des qualités au milieu d'autres catégories et qualités. Il désigne donc quelqu'un ou quelque objet qui est connu, déterminé, ou qui a été nommé ou qu'on veut distinguer, soit d'un autre objet, soit d'une autre personne, ou sur lequel on veut insister : *l'*homme (par excellence), *la* charité (par excellence), c'est-à-dire la charité chrétienne.

Parfois les mots sont déterminés par eux-mêmes comme les noms propres, comme la Loi mosaïque, l'Ecriture... Dans ces cas, ces termes *peuvent* ne pas prendre l'article. Nous disons bien *peuvent ne pas prendre*, car on verra précisément que dans l'exemple à étudier, l'article précède le nom de Marie. Cf. James Hope Moulton, *A grammar of the New Testament in Greek*, t. I, *Prolegomena*, in-8, Clark), Edimbourg, 2e éd., 1906 (je ne connais pas personnellement le t. II paru en 1919-1920; en raison du change, les ouvrages anglais sont à un prix inabordable); Dr Ludwig Radermacher, *Neutestamentliche Grammatik* in-8°, Tubingue, Mohr, 1911; A.-T. Robertson, *Grammaire du grec du Nouveau Testament*, traduite sur la seconde édition, par E. Montet, Paris, Geuthner, 1911, Dr Albert Debrunner, *Friedrich Blass' Grammatik des Neutestamentlichen Griechisch*, in-8, Guettingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 5e éd., 1921.

2° Aucun de ces travaux n'envisage le cas de l'article dans la phrase : *le fils de Marie*. La question est à résoudre à l'aide des principes dont on vient de lire l'exposé sommaire.

Jésus est dit ὁ τέκτων, *le charpentier* (voir *Biblica*, 1923, p 41-55, article en allemand du P. Höpfl), ou bien parce qu'il était l'unique charpentier de Nazareth, ou bien parce qu'il était le plus connu, le plus habile, le charpentier par excellence, autant d'hypothèses qu'on peut faire.

Pourquoi est-il appelé ὁ υἱὸς τῆς Μαρίας, *le* fils de (*la*) Marie? Abstraction faite du contexte et de toute autre donnée biblique et traditionnelle, on pourrait croire qu'il s'agit d'un fils déterminé, défini, ou bien parce qu'il est fils unique, comme dans la phrase : la parole de Dieu fut adressée à Jean *le* fils (unique) de Zacharie, Luc. III, 2; de même Luc., III, 22; — ou bien parce qu'il est le plus connu parmi les autres enfants; — ou bien parce qu'il a été question de lui dans les phrases précédentes; — ou bien parce qu'on veut attirer l'attention sur lui et qu'il sera question de lui d'une manière plus précise dans la suite.

Or, le fils de Marie, en tant que fils de Marie, n'est pas censé connu d'après le passage précédent et l'on ne voit pas qu'il soit déterminé dans celui qui suit. Par ailleurs, on ne peut supposer avec vraisemblance qu'il est le plus connu parmi les autres enfants de cette mère, car l'Evangile ne dit et ne suppose jamais qu'elle ait eu d'autres enfants. On peut donc tenir pour probable que Jésus est appelé *le* fils de Marie parce qu'il est fils unique et voir dans ce passage une indication au moins probable en faveur de la virginité *post partum* de sa mère.

De prime abord, il m'avait paru qu'on pouvait faire état du texte lui-même en faveur de cette thèse. La phrase est ainsi conçue : « N'est-ce pas *le* fils de Marie, un frère, ἀδελφός (sans article), de Jacques, Joseph. A ce sujet, le P. Lagrange écrit dans son commentaire de l'*Evangile selon saint Marc*,

2e éd., p. 76; ὁ υἱὸς τῆς Μαρίας n'est pas synonyme de υἱός sans l'article, surtout quand l'article manque à ἀδελφός qui suit. Il y a là une nuance : Jésus est le fils de Marie, et frère de Jacques... « Le fils de Marie » étant une désignation suffisante pour Jésus, Marie n'avait pas d'autre enfant. *A cette présomption, il faut joindre un trait positif...* » En réalité, ce raisonnement fondé sur la présence de l'article devant υἱός et son absence devant ἀδελφός, n'est pas exact, car l'article peut porter sur plusieurs mots. Les exemples ne manquent pas. Voir Luc, I, 6; XIV, 23; Marc, XII, 33; Matth., XVI, 1 : les Pharisiens et Sadducéens.

On a remarqué que l'article précède le nom de Marie. C'est que parmi les nombreuses femmes de ce nom il s'agit d'une femme bien connue à Nazareth. Dans la langue d'oc, qui contrairement au français, admet l'article devant les prénoms, on traduirait correctement : « l'efon de *lo Marie* ».

Il reste le cas : Tu es Simon, *le* fils de Jean (ou Jonas, selon les textes). Ici comme précédemment l'article indique une personne déterminée, celui qui doit devenir le chef de l'Eglise. Or, à cette époque beaucoup d'hommes portaient le nom de Simon ou Siméon. Notre-Seigneur précise que son élu n'est pas un Simon quelconque, mais celui qui est fils de Jean, à moins qu'il n'ait occupé une place à part dans cette famille.

La valeur de l'article est donc à fixer d'après chaque cas en particulier.

A. Brassac.

Bibliographie

Prof. Otto Schilling, Dr. en Théol. et en Sc. Polit. (Univers. de Tubingue) Moraltheologie (Herders Theologische Grundrisse), 1 vol. in-16 de XIII-555 pp. Fribourg-en-Brisgau, 1922. Sans indication de prix.

En Théologie morale la vogue est aux *Abrégés* de toute sorte et de tout nom. Brevior Synopsis, Asserta, Epitome, Summarium, Vademecum et autres *Manuels de poche* se succèdent et se ressemblent à peu près tous, en ce que, sans enseigner la morale, ils aident plutôt à se la rappeler. Ils ont encore ceci de commun; c'est que, pour la plupart, ce sont des résumés par trop matériels, contenant une accumulation de détails pratiques, mais en retour peu secourables pour l'exposition des principes vraiment féconds.

La librairie Herder, à son tour, a entrepris la publication de Manuels abrégés à l'usage des étudiants qui, pour les raisons économiques que l'on sait, ne pourraient se procurer des ouvrages complets à des prix abordables. Le professeur O. Schilling, de l'Université de Tubingue, a donné, pour cette collection, un bon résumé de Théologie morale composé en langue allemande.

L'introduction d'une vingtaine de pages, présente un programme varié des questions préliminaires classiques. A signaler les paragraphes III et VIII : parallèle entre la morale catholique et la morale protestante, et une série de considérations sur la morale individuelle et sociale.

L'ouvrage lui-même, dans une première partie, *Morale générale*, expose la science de l'ordre moral : les fondements de cet ordre ; le sujet de l'activité morale (la liberté et ses empêchements) ; la norme objective de la moralité (les lois) ; la norme subjective (la conscience) ; l'objet de la moralité (les actes humains) ; les habitudes morales : vertus cardinales et infuses ; la violation de l'ordre moral par le péché (nature et division des péchés) ; la restauration de l'ordre moral par le Christ (par la grâce, les sacrements et les sacramentaux).

La IIe partie, *Morale spéciale*, expose « la science de la vie morale, ou la réalisation de l'ordre moral dans le monde par l'individu et la société : devoirs de l'individu envers lui-même, à raison de sa propre existence (corps et âme), de sa situation dans la vie (réputation, travail, honneur, propriété) ; devoirs de la vie religieuse (vertus théologales, religion, culte public) ; devoirs de la vie sociale : devoirs de l'individu envers l'individu (charité et justice) ; — au point de vue des biens de l'âme et du corps, des biens matériels ; — devoirs de l'individu envers la société : la Famille, l'Etat, l'Eglise.

On voit, d'après ce résumé, une simple table des matières, combien l'ordre suivi par le Dr Schilling, dans son ensemble, modifie le plan classique des Manuels. On consacre aussi beaucoup plus de place à l'exposé des principes qu'aux applications pratiques, à la casuistique proprement dite. Le « système moral » adopté par l'auteur, après exposé des divers systèmes, est l'*équiprobabilisme*.

Dans le chapitre des devoirs sociaux, au sujet de la famille, signalons des vues intéressantes, sur le rôle social de la femme (ce qu'on pourrait appeler les vues de l'auteur sur le féminisme chrétien) ; au sujet de l'Etat, on trouvera nombre d'idées très actuelles sur la Puissance publique, ses multiples fonctions, ses droits, ses devoirs aussi, envers la religion, la moralité, l'hygiène, l'éducation du peuple, la politique économique et sociale, les devoirs des sujets. Il y a là des vues très suggestives qui se ressentent évidemment des profondes commotions naguère ressenties.

P. Castillon.

Mgr Tissier. — *Le Christ de la Jeunesse. Nouvelle édition*, Paris, Téqui, 1922. 3 francs.

L'auteur présente lui-même ce petit volume comme « un code de vie chrétienne à l'usage des jeunes gens au cours de leurs classes et dans les années d'orientation qui suivent ». Ces douze conférences contribueront, on n'en saurait douter, à éveiller dans l'âme des jeunes gens les mêmes sentiments et les mêmes gestes qui firent la gloire de leurs aînés de la « génération sacrifiée ». Elles suggéreront aux maîtres des maisons d'éducation comment former des étudiants, des chrétiens, des hommes de caractère, comment même, en quelques-uns, préparer des prêtres.

Abbé G. Lernout. — *Vers l'Autel.* — Méditations. Deuxième édition, Paris, Giraudon.

34 méditations courtes et claires destinées aux aspirants au sacerdoce. Comme le remarque très justement dans la préface le R. P. Laversin, O. P., « il faut reconnaître que l'inspiration profonde, seule capable de donner le courage nécessaire pour se consacrer au service de Dieu et des âmes, est avant tout l'œuvre de l'Esprit Saint. » Mais ces méditations constituent un excellent mode de préparation pour saisir et comprendre l'appel divin si celui-ci se fait entendre

Dom. A. M. P. Ingold, ancien vicaire général de Langres. — *Général et Trappiste :* le P. Marie-Joseph, Baron de Géramb. Paris, Téqui. 1921. 7 francs.

« Tout n'est pas également saint dans la vie des Saints ». Cette parole de saint Jean Chrysostome que cite dans sa préface le regretté P. Ingold, doit demeurer constamment présente à l'esprit du lecteur qui parcourt ces pages où se trouve racontée, d'après des documents rigoureusement vérifiés par un historien consciencieux, la vie « extraordinairement originale » de ce général, de ce chambellan de François Ier qui remplit d'abord le monde du bruit de ses folles aventures, puis se retire à la Trappe pour marcher héroïquement dans la voie de la perfection.

R. J.

Le Gérant : GABRIEL BEAUCHESNE.

PARIS. — SOC. G^le D'IMP. ET D'ÉDIT., 17, RUE GARANCIÈRE.

REVUE APOLOGÉTIQUE

Les griefs de l'individualisme contre l'église catholique

Nous pouvons distinguer deux formes générales de christianisme, le type des Eglises proprement dites qui font rentrer dans le christianisme l'institution ecclésiastique, quelles qu'en soient d'ailleurs les réalisations diverses, à titre d'élément essentiel, et au contraire le type qui dérive de la Réforme et que caractérise son individualisme ; ici l'Eglise, quand elle existe encore, n'est plus qu'un accessoire, un moyen éducatif provisoire. La logique nous invite à exposer d'abord les raisons de notre choix entre ces deux conceptions opposées. Il est trop évident que si nous admettions l'individualisme, la recherche de la véritable Eglise n'aurait plus désormais aucun sens. Au contraire, si nous avons d'abord écarté l'individualisme, il sera nécessaire de déterminer entre les Eglises proprement dites, laquelle emporte notre adhésion.

Il convient d'abord d'examiner quels sont les griefs du protestantisme[1] contre l'autorité, nous chercherons à dégager la part de vérité que renferme la protes-

1. Ces griefs peuvent être pour une part adoptés par les églises séparées, par exemple en ce qui concerne l'autorité du pape. En répondant aux protestants, nous répondons en même temps aux autres dissidents relativement à leurs communes attaques.

tation individualiste et nous montrerons que le catholicisme réel et authentique et non tel que se le figurent trop souvent nos frères séparés, admet pleinement cette vérité.

L'individualisme est poussé dans le protestantisme, nous le savons, jusqu'à la libre-pensée, c'est-à-dire l'incroyance ; il conduit en tous cas dans les Eglises qu'il a pénétrées, à une anarchie doctrinale et constitutionnelle qui provoque l'alarme chez tous ceux qui veulent garder non un vague mysticisme rattaché par un lien très lâche à la religion du Christ, mais une foi véritable dans le rôle et la personne du Fondateur du Christianisme. Cette alarme est allée en Allemagne jusqu'à faire instituer des tribunaux dogmatiques et partout se dessine une « vague » antiindividualiste, dont nous parlerons à propos de l'union des églises. Comment s'expliquer un individualisme si violent qu'il appelle aujourd'hui une réaction chez les protestants eux-mêmes, sinon parce que ceux-ci se représentent trop souvent le système autoritaire du catholicisme comme destructeur de toute vie religieuse. Nous avons entendu M. Harnack et aussi bien Sabatier déclarer que dans ce qui le constitue essentiellement il est la négation même de l'Evangile, il est un pur paganisme. Et pour préciser les griefs, on reproche au catholicisme, dans l'ordre intellectuel, de tuer la pensée en supprimant l'exercice de la raison individuelle en matière de religion ; on lui reproche de détruire toute vie morale et religieuse, et par la suppression de la conscience personnelle à laquelle se substitue l'Eglise et le directeur, et par le formalisme qui naît du matérialisme des rites.

I

« On a donc justement nommé la foi catholique, en ce qui concerne les doctrines, écrit Sabatier, un blanc-seing donné par le fidèle à la hiérarchie. Ce que je dois croire, je l'ignore moi-même ; mais mon curé, mon évêque et le pape le savent pour moi. Cela suffit.

Malheureusement, le caractère d'un blanc-seing c'est d'être une page blanche. Cette manière de croire ressemble dès lors beaucoup à l'absence même d'une foi personnelle. »[1]

Visant évidemment le catholicisme, sans d'ailleurs le nommer, M. Séailles écrit : « Nous ne saurions reconnaître à personne le droit de se substituer à la conscience d'autrui. Nul ne peut être dispensé de faire son métier d'homme. Le renoncement à la libre discussion avec soi-même, l'habitude de se laisser mener, de recevoir pour ainsi dire sa conduite toute faite, ne peut qu'atrophier la conscience laissée sans usage, ou la fausser en la subordonnant aux arrêts d'une autorité à laquelle on ne demande plus ses titres... La direction de conscience est une suppression de conscience, dès qu'elle est une autre chose qu'une éducation, c'est-à-dire un effort pour se rendre inutile... Il n'y a pas d'actes qui soient efficaces par eux-mêmes, il n'y a pas de pratique extérieure qui remplace ce que rien ne saurait remplacer. Si la foi qui n'agit point n'est point une foi sincère, les actes n'ont de sens, de valeur que par la foi qui les inspire... »[2]

Tels sont les traits sous lesquels des hommes instruits, habitués à recourir aux documents, se représentent l'attitude du catholique en face de l'autorité. Il est dès lors aisé de comprendre pourquoi les protestants ont longtemps préféré l'anarchie elle-même à l'autorité. C'est qu'ils s'imaginent que dans le catholicisme celle-ci est destructive de toute vie religieuse individuelle. La réalité répond-elle au tableau si sombre qu'en tracent nos frères séparés? Nous croyons aisé de prouver qu'il n'en est rien.

La doctrine catholique reconnaît hautement les droits de la raison individuelle ; elle affirme en particulier que celle-ci a pour rôle et pour devoir de vérifier le bien-fondé des prétentions de l'autorité. Il

1. Sabatier, *Esquisse d'une Philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire*, p. 283.
2. Séailles, *Les affirmations de la conscience moderne*, pp. 120 et 121.

est vrai que lorsque l'autorité a été reconnue par la raison comme divinement instituée, tout doute réel touchant les affirmations dogmatiques qui sont alors des affirmations divines, se trouve interdit. Mais une telle attitude est commandée par le simple bon sens, et elle régit non seulement l'intelligence du croyant, mais aussi bien celle de l'incrédule. Le savant le plus « laïque » ne saurait jamais mettre en doute un fait scientifiquement constaté, une vérité définitivement établie. De même, le croyant pour qui est devenu certain le fait de la Révélation et de la mission divine de l'Eglise dépositaire de cette Révélation, ne saurait mettre en doute les affirmations que garantit l'autorité divine elle-même. Dans l'un et l'autre cas, quelles que soient leurs différences et la diversité de nature entre la certitude scientifique et la certitude religieuse, est appliqué le principe élémentaire en vertu duquel ce qui est établi comme certain par la raison ne peut pas être en même temps considéré comme douteux par la même raison. En cela le catholique ne manque en rien aux droits de la raison individuelle. C'est le protestant au contraire qui est infidèle à la méthode du libre examen, quand il refuse à priori, en rejetant l'autorité, d'envisager comme possible l'hypothèse d'une autorité divinement établie et assistée.

D'ailleurs, en fait, regardons le protestant et le catholique. Il est inexact que du côté catholique il y ait simplement un blanc-seing donné à l'autorité et que tout protestant raisonne sa religion. Chacun raisonne sa religion suivant ses capacités et ses loisirs, et ce n'est qu'une élite d'un côté comme de l'autre qui arrive à des convictions personnellement réfléchies sur tout le détail de la religion. La grande masse se contente de vues d'ensemble qui justifient en général son attitude religieuse. Or précisément le catholicisme met le fait et le droit d'accord l'un avec l'autre en admettant l'exercice de la raison dans la vérification des croyances là où elle est vraiment compétente, à savoir en ce qui concerne le fait de la Révélation et les titres

de l'autorité ; mais il n'admet plus la liberté illimitée de la raison sur chaque vérité et sur chaque fait qui sont affirmés par l'autorité une fois sa mission divine prouvée. Le protestant, au contraire, ne met pas d'accord le droit et le fait, puisqu'en droit tout protestant devrait faire la vérification personnelle de toutes ses croyances et qu'en fait ce n'est qu'un petit nombre qui réalise ce programme théoriquement imposé à tous.

Représenter le protestantisme comme la religion du libre-examen individuel et le catholicisme comme une religion de foi aveugle, c'est donc doublement fausser la réalité. Ce qui est vrai, c'est que le catholicisme fait très rationnellement sa part au libre-examen et que le protestant, en écartant à priori l'autorité, limite arbitrairement sa liberté d'examen.

L'objection renaît sous une seconde forme : sans doute, nous dira-t-on, dans le domaine des vérités dogmatiques l'autorité catholique est acceptable pour la raison, mais on ne peut admettre qu'elle prétende exercer son contrôle en des départements de la pensée étrangers à la révélation divine. Or, non seulement l'Eglise catholique professe que ses fidèles ne doivent pas admettre de doctrines scientifiques contraires aux dogmes, mais encore elle intervient par les Congrégations romaines pour réglementer la recherche scientifique et ainsi elle supprime la liberté, laquelle est pourtant l'indispensable condition du travail et du progrès scientifiques.

L'Eglise, en donnant par les décisions non infaillibles des Congrégations romaines, des directions intellectuelles aux savants qui sont en même temps des croyants, ne supprime aucunement la liberté scientifique. Celle-ci consiste en effet dans le libre usage des méthodes propres à chaque discipline scientifique ; or, l'indépendance des diverses méthodes scientifiques bien loin d'être méconnue par l'Eglise, a été très solennellement proclamée par elle[1] ; l'Eglise ne demande

1. Concile du Vatican, *Constitution sur la foi catholique*, chap. 4 : *De la foi et de la raison.*

donc pas au savant catholique, à l'historien par exemple, de méconnaître aucune des règles de la critique historique; elle ne lui demande de déguiser aucun des faits dûment établis. Par de telles directions, elle le met seulement en garde contre des hypothèses hasardeuses qui créent un péril pour la foi ou la sécurité de la foi et qui se trouvent la plupart du temps ou étrangères à la recherche proprement scientifique et inspirées par quelque principe de philosophie tel que l'impossibilité prétendue de toute intervention divine extraordinaire dans l'histoire humaine, ou trop étroites et par suite exclusives d'un certain nombre de données scientifiques, ou enfin prématurées dans l'état actuel des résultats définitivement acquis.

Les décisions de l'Eglise en de telles matières apparaissent pour la plupart au seul point de vue scientifique, comme très prudentes et très utiles. Sans fermer la porte à des recherches ultérieures et à une révision possible si elle devenait nécessaire, elles rendent ainsi à la pensée elle-même le service de la mettre en garde contre le danger de sacrifier trop vite à la mode qui sévit parfois aussi changeante et aussi tyrannique en matière d'hypothèses scientifiques que de toilette féminine.

Qu'un tel danger ne soit pas chimérique, c'est ce qu'attestent de nombreux exemples. Il fut un temps encore peu éloigné où l'unanimité des critiques non catholiques rejetait l'authenticité des lettres de Saint-Ignace d'Antioche. Quiconque se fût alors avisé de la soutenir eût passé parmi ses pareils pour un ignorant et un retardataire. Or par un retour presque unanime, la critique actuelle en est venue à reconnaître cette authenticité. En présence de tels revirements dont l'histoire nous offre le spectacle, il est permis de penser que les actes d'une autorité qui intervient pour modérer un engouement exclusif pour telle hypothèse radicale — et telles apparaissent les décisions de la Commission biblique rendues en ces dernières années — ne sont pas étrangers à l'inspiration d'un véritable esprit scientifique, lequel exige la prudence mesurée et la

rigueur de l'exactitude non moins que la hardiesse de l'intuition divinatrice.

Mais la science, dira-t-on, est capable de corriger ses propres excès, elle fera elle-même justice des théories aventureuses. Il faut l'accorder. Aussi bien, pour être dans la vérité et répondre pleinement à l'objection qui nous est faite, faut-il reconnaître que si de telles interventions de l'autorité ecclésiastique se trouvent par contre-coup servir les intérêts de la vérité scientifique, un tel résultat n'est pas le but que se propose directement l'Eglise. Celle-ci justifie amplement ses interventions par le devoir où elle se trouve de sauvegarder la foi de ses enfants. S'il ne s'agissait que de vérité scientifique, on pourrait attendre de la seule autorité des savants la réaction plus ou moins tardive contre des hypothèses aventureuses. Mais il y va par définition de la sécurité de la foi des fidèles. Telle hypothèse historique, par exemple le prétendu caractère exclusivement symbolique de l'Evangile selon S. Jean, aura pour effet de mettre en question sinon la foi elle-même, au moins les bases de la foi à un dogme essentiel comme la divinité du Christ. L'exégèse fera sans doute justice elle-même de l'outrance et de l'exclusivisme d'une telle hypothèse. Mais, en attendant, l'immense majorité des fidèles, même instruits qui ne sont et ne peuvent pas être des spécialistes en exégèse, risquent, si le silence de l'autorité leur laissait croire qu'ils se trouvent en présence d'une vérité désormais acquise, d'être troublés dans leur foi au Christ. Et qui ne voit l'ébranlement que des doutes ou seulement des inquiétudes portant sur un dogme aussi fondamental, ne peuvent manquer de produire dans toute la vie religieuse? L'Eglise intervient donc pour calmer les engouements irréfléchis des savants et rassurer les convictions de l'immense majorité des fidèles même éclairés, incapables de toute vérification personnelle et compétente d'une hypothèse de ce genre. Ce faisant elle se borne à remplir un devoir de sa mission traditionnelle. Continuatrice du Christ qui est venu annoncer au monde non l'Evangile de la science,

mais la bonne nouvelle du salut, elle sauvegarde avant tout les intérêts spirituels de l'immense multitude qui lui est confiée et qui serait incapable de défendre par elle-même le trésor de sa foi.

Et si d'aventure il lui est arrivé dans l'accomplissement de sa fonction, et en dehors de l'exercice de l'enseignement infaillible de rendre, comme dans le cas de la condamnation de Galilée, une sentence susceptible d'être un jour annulée, son erreur même ne saurait faire suspecter la légitimité de son intervention. Même dans le cas d'ailleurs fort rare où la tranquille possession de la foi traditionnelle, inspiratrice de toute la vie chrétienne individuelle et collective demanderait le retard momentané d'un progrès scientifique, quelle autorité sociale, se plaçant au point de vue qui est celui de l'Eglise, oserait lui en faire un grief au nom de la liberté scientifique ? Ce ne sont assurément pas les Eglises chrétiennes qui gardent encore le sentiment du prix infini de la sérénité de la foi dans une seule âme de chrétien. Nous aurions beau jeu d'ailleurs à montrer à nos frères séparés que le respect mal entendu du texte sacré qui guida les théologiens du Saint-Office dans la condamnation de Galilée, ne leur était pas particulier, qu'il était le fait de l'époque et que les théologiens protestants ont apporté dans ces questions plus d'âpreté et d'intransigeance que les théologiens catholiques[1].

Mais, en dehors du domaine religieux, il n'est pas une seule autorité soucieuse de ses responsabilités, qui ne nous présente de nombreux exemples d'interventions limitatives de la liberté d'opinion, imposées par la nécessité pratique de sauvegarder la moralité et l'ordre public. Un père de famille interdit telle lecture, par ailleurs instructive et intéressante, à ses enfants, parce qu'il la juge dangereuse pour leurs mœurs. Un gouvernement arrête la diffusion de doctrines antimilitaristes, encore qu'elles se réclament de la science et du progrès, comme contraires à la sécurité

1. Voir Mgr Mignot, *L'Eglise et la critique*, p. 162.

nationale. Leur intervention n'est pas sans doute de même nature que celle de l'Eglise dans l'ordre doctrinal, mais elle présente avec celle-ci une assez frappante analogie pour permettre à tout homme de sens qui ne pousse point le fétichisme de la liberté jusqu'au nihilisme et à l'anarchie, de trouver raisonnable et légitime qu'en présence de deux intérêts de grande valeur, mais de valeur inégale, comme sont la vie religieuse d'une part et le progrès scientifique de l'autre, l'Eglise n'hésite pas, — à supposer qu'ils soient momentanément en conflit, — à subordonner provisoirement celui-ci à celle-là[1].

II

Un second reproche adressé au catholicisme est celui d'étouffer la conscience religieuse par un formalisme qui supprimerait toute vie personnelle et profonde.

Est-il vrai que dans le catholicisme la religion extérieure, les rites, le culte tendent à supprimer les dispositions intérieures de la religion? Non. Aucun acte extérieur ne dispense d'abord des dispositions intimes. Prenons des exemples: L'absolution ne dispense pas de la contrition: elle l'exige; la communion exige l'état de grâce d'abord et elle agit ensuite en chacun dans la mesure de ses bonnes dispositions. On ne gagne pas des indulgences par le seul accomplissement matériel des actes prescrits, il faut le repentir des péchés.

Bien plus, le culte extérieur appelle les dispositions intérieures, en sorte que la religion extérieure a pour but de développer la vie religieuse intérieure. Les sacrements, pour divinement institués qu'ils soient, n'en sont pas moins des moyens et non le but donné à l'ac-

1. On lira avec grand profit sur ce sujet les pages très justes consacrées par le P. de Poulpiquet à ce qu'il appelle le « tutiorisme de l'Eglise », et l'on y verra comment la mission de l'Eglise l'oblige au tutiorisme; voir *l'Eglise catholique*, chapitre VIII, pp. 305-316.

tivité du croyant, alors même qu'ils lui sont commandés. La sainteté ne consiste pas à user des sacrements, mais à atteindre le but en vue duquel ils sont institués : vivre, avec l'aide de Dieu, l'amour de Dieu et du prochain. Ils ne dispensent donc pas de l'effort moral, mais donnent à cet effort une portée surhumaine. Leur réception elle-même suppose déjà un effort, elle suscite et produit le renouveau intime de l'âme.

Enfin, selon l'enseignement catholique, la religion intérieure peut suppléer en cas de nécessité ou de bonne foi à la religion extérieure. S'agit-il par exemple de l'initiation chrétienne, selon l'enseignement catholique, le baptême de désir consistant dans l'acte de charité ou de contrition supplée, en cas de nécessité, au baptême sacramentel et l'on voit dès lors que les espérances de salut ne sont pas interdites à quiconque, en dehors de l'Eglise, répond avec bonne volonté aux avances indispensables et d'ailleurs universelles de la grâce divine. De même, en dehors du sacrement de Pénitence, la contrition parfaite lave l'âme de ses souillures, et même quand le sacrement est imposé à titre de précepte obligatoire à tout pécheur qui doit participer à la Communion eucharistique, il ne saurait empêcher, ni suspendre l'effet de la contrition parfaite qui est de restituer l'amitié divine au chrétien repentant. Nous sommes donc obligés de constater que seule l'ignorance profonde de nos doctrines les plus élémentaires et de notre pratique la plus habituelle peut expliquer les griefs de l'individualisme contre l'ensemble du culte et des rites catholiques.

Nos critiques seront-ils mieux informés sur la question des rapports qui existent chez nous entre le fidèle et l'autorité? Pour eux, l'habitude de l'obéissance entraînerait chez le croyant la passivité et l'abdication de toute initiative propre, nous serions les esclaves de l'autorité, le pape penserait et vivrait à notre place. Il est clair que nous ne reconnaissons pas un tel catholicisme pour authentique. Si tout le système religieux du catholicisme, Eglise, dogme, sacrements prétend tirer sa valeur et son autorité de l'institution

divine et nullement de l'initiative ou du consentement des fidèles, il n'en est pas moins vrai qu'il est divinement institué en vue de satisfaire aux besoins religieux des croyants et par suite il ne s'impose pas à eux comme une discipline toute extérieure et étrangère qui ne répondrait pas à leurs aspirations personnelles.

Si nous consultons d'abord la doctrine officielle de l'Eglise, nous voyons que bien loin de réduire la vie des fidèles à l'observation de consignes extérieures, elle affirme la nécessité de l'inspiration intérieure, consciente ou non, pour accomplir la plus petite des œuvres valables pour le salut.

Lorsque au V^e^ siècle des moines de Provence, d'ailleurs très vénérables, ont cru pouvoir attribuer à la seule activité de l'homme les plus humbles commencements de la vie chrétienne, le Concile d'Orange les a condamnés, affirmant que l'initiative et l'intervention du Saint Esprit est indispensable pour la moindre action tendant au salut tels que le commencement de l'acte de foi.

Le Concile de Trente reprend la même doctrine. Et tandis que pour les protestants primitifs la justification se réduit à une fiction juridique, à une pure imputation extérieure des mérites du Christ, qui ne réussit pas à transformer intérieurement l'homme pécheur l'Eglise répète solennellement que si nous devenons justes, c'est par une transformation réelle de l'âme dont l'auteur est l'Esprit Saint qui nous y prépare par les actes de foi, d'espérance et de repentir qu'il nous a lui-même inspirés.

Et le Concile du Vatican, à son tour, tandis que certains théologiens allemands faisaient de la foi une affaire purement rationnelle, a maintenu la doctrine traditionnelle selon laquelle personne ne peut adhérer à la prédication de l'Evangile d'une manière utile au salut sans une illumination et une inspiration intérieures de l'Esprit Saint.

Voilà pourquoi l'intervention de l'autorité n'apparaît point au fidèle comme importune; elle répond au vœu de son âme sollicitée par le Saint Esprit et libre-

ment ouverte à cette influence. Reprenant les expressions de Sabatier, nous dirions volontiers qu'elle se présente non comme une « hétéronomie », mais comme une « théonomie ».

Cette intervention se résume d'ailleurs dans la mission de servir les intérêts spirituels des fidèles. Faut-il répéter encore une fois que toute la raison d'être de la hiérarchie est non pas de chercher son propre avantage, mais d'être l'intermédiaire authentique entre le Christ et les croyants? Faut-il redire que le pape n'invente pas à son gré de nouveaux dogmes, mais ne fait que définir des vérités qui se trouvent contenues de façon plus ou moins explicite dans le dépôt de la révélation chrétienne dont il a la garde ?

Et aux degrés inférieurs de la hiérarchie sacerdotale, dans un autre ordre d'idées, le directeur de conscience a pour rôle de former les consciences, non de se substituer à elles, toute sa mission est bien de les rendre capables de se passer de lui dans le cours normal de l'existence et en dehors du recours au pardon sacramentel qui n'implique pas nécessairement une direction[1]. Le confesseur n'a pas le droit d'imposer même en matière théologique son opinion personnelle à son pénitent, s'il s'agit de questions librement discutées dans l'Eglise, à plus forte raison le fidèle aurait-il le devoir de désobéir, si par impossible, il était évident pour lui que l'autorité lui demande une action mauvaise. Ce caractère désintéressé et impersonnel du ministère ecclésiastique n'apparaît nulle part plus lumineusement que dans l'administration des rites sacramentels. Ici, toute l'initiative du prêtre doit s'exercer dans le sens des intentions de l'Eglise et son effort s'appliquer au respect le plus scrupuleux des règles traditionnelles. Il apparaît manifestement ainsi avec son caractère de médiateur divinement institué à seule

1. Ceux du dehors se font souvent un épouvantail de la direction. C'est un des cas où le spectacle de la réalité catholique regardée bien en face suffit à faire évanouir les vaines frayeurs. Car la pratique de la direction, si utile qu'elle soit, n'est, par ailleurs, le fait que du tout petit nombre, parmi les multitudes de fidèles pratiquants.

fin de rapprocher authentiquement les fidèles du Christ vivant et immortel qui perpétue sa présence et son action parmi nous.

Et quand ils comparent ces deux actions coordonnées du St-Esprit, celle qui s'exerce intérieurement sur les âmes des fidèles et celle qui les atteint par le magistère ou le ministère du sacerdoce, les plus grands maîtres de la théologie, un Saint Augustin, un Saint Thomas, n'hésitent pas à déclarer que l'action extérieure est au service de l'action intérieure, qu'elle lui est subordonnée en efficacité[1]. Ils ne veulent pas dire que le précepte extérieur perde en face de l'inspiration son caractère impératif et obligatoire, quand il s'agit de préceptes et non de conseils; mais ils entendent que l'inspiration de la grâce est seule capable de faire accepter spontanément la soumission à l'autorité de l'Eglise.

Et si une telle théorie leur paraît un idéal trop beau pour se réaliser, pourquoi les protestants refuseraient-ils de nous en croire? Leur parti-pris involontaire éclate ici. Ils décrètent à priori que nous devons être opprimés, que nous ne pouvons pas jouir de la liberté de l'âme. Que ne se rendent-ils à notre témoignage, eux qui se réclament sans cesse de leur expérience religieuse. Non, nous ne nous sentons nullement opprimés[2], nous éprouvons au contraire que l'Eglise vient donner à notre vie religieuse un élan et une extension démesurément agrandis par la sûreté de sa direction,

1. « Tout être, dit S. Thomas, se caractérise d'après le principe qui domine en lui. Or, ce qui domine dans la Loi du Nouveau Testament, ce qui en fait toute la vertu, c'est la grâce du Saint-Esprit donnée aux âmes par la foi au Christ. La loi chrétienne consiste donc principalement dans la grâce même du Saint-Esprit donnée aux fidèles du Christ... En premier lieu la Loi Nouvelle est une loi insérée dans l'âme; en second lieu seulement une loi consignée par écrit. » Ia IIae, p. 106, art. 1er.

On lirait avec grand profit sur cette question deux articles du P. Schwalm, O. P., sur l'*Inspiration intérieure et le gouvernement des âmes dans l'Eglise catholique*, et sur *Le respect de l'Eglise pour l'action intime de Dieu dans les âmes*. Revue Thomiste, tome VI, pp. 395 et 707.

2. Voir au contraire le témoignage du converti de Ruville, et le chapitre sur la *Liberté dans l'Eglise catholique* dans le volume *Retour à la Sainte Eglise*, Paris, Beauchesne, 1911, p. 157.

par les énergies divines que les sacrements nous donnent avec une largesse inépuisable, par le sentiment que nous avons de communier par delà les frontières nationales et par delà la frontière plus mystérieuse de la mort avec toutes les âmes de bonne volonté atteintes par la grâce divine. Et cette attestation de l'essor que notre vie individuelle doit à l'Eglise n'est pas seulement le fait de la masse des fidèles qui n'ont ni le temps, ni la puissance de réfléchir très profondément, mais portent du moins un jugement instinctif très sûr tiré de leur expérience, c'est encore celle des plus hautes personnalités intellectuelles ou morales d'un St Augustin, d'un St Bernard, d'un St Thomas d'Aquin, d'une Ste Thérèse. Bien plus, c'est encore le témoignage irrécusable des grands convertis et de ceux qui furent les plus jaloux de leur liberté et de leur légitime indépendance. Qu'il suffise de prononcer le nom d'un penseur si vigoureux et si pénétrant, si libre et si scrupuleusement sincère, si incapable de toute exagération oratoire dans l'expression de sa pensée, de Newman qui écrivait dans les dernières années de sa vie en parlant de l'Eglise catholique à laquelle il avait tout sacrifié : « O toi que j'ai longtemps cherchée, que j'ai trouvée bien tard, désir de mes yeux, joie de mon cœur, vérité après tant d'ombres, plénitude après tant d'avant-goûts, ô toi mon foyer après tant d'orages, venez donc à elle pauvres voyageurs, car c'est elle, et elle seule qui peut vous dévoiler le secret de votre existence et le sens de votre destinée »[1].

Enfin, si d'aventure quelqu'un s'avisait encore de suspecter ces témoignages individuels, l'histoire tout entière de l'Eglise, par les faits les moins contestables, atteste cette vérité que l'autorité catholique ne se substitue en aucune manière à l'activité spontanée résultant dans l'âme des fidèles de l'inspiration divine et de la docilité généreuse qui y répond.

Qu'on étudie, par exemple, les fondations d'ordres

1. Newman, cité par E. Carry. *Les années anglicanes du Cardinal Newman*, p. 108.

religieux voués soit à la contemplation, soit à l'action et au soulagement des misères humaines, qu'il s'agisse des Bénédictins qui ont défriché l'Europe et converti les Barbares, des moines mendiants et apôtres du moyen âge, Dominicains, Franciscains, des soldats de la Compagnie de Jésus dans les temps modernes, ou encore des Carmélites, des Filles de St Vincent de Paul, des Petites Sœurs des Pauvres.

Que trouve-t-on à l'origine de ces fondations? Un commandement venant de la hiérarchie, une consigne imposée par elle? Nullement. Toujours, au contraire, c'est l'initiative inspirée par Dieu qui donne le branle à ces créations nouvelles. Et le rôle de l'autorité se résume uniquement à contrôler au nom des principes évangéliques, à approuver, à encourager : rien de plus.

Veut-on d'autres exemples empruntés à la dévotion? Si l'on remonte à l'origine de la fête du Saint-Sacrement, des processions solennelles et de tous les honneurs rendus au Christ dans l'Eucharistie à cette occasion, on trouve les inspirations d'une humble femme, Ste Julienne. L'autorité n'est intervenue que pour ratifier et organiser officiellement des formes nouvelles de culte dont l'idée n'est pas venue d'elle. On en pourrait dire autant du culte moderne rendu au Sacré-Cœur.

En face de ces initiatives inspirées, l'autorité hésite parfois, mais quand l'inspiration est conforme à la doctrine et répond à des besoins de la chrétienté, elle finit toujours par triompher et la hiérarchie lui assure la consécration qui lui permet de se propager dans tout l'univers catholique.

Même dans l'ordre de la doctrine, nous pouvons noter que la dévotion du peuple chrétien qui est l'une des formes où peut s'incarner la vérité catholique, a parfois devancé et préparé les définitions du magistère, et qu'elle a même renversé les obstacles que certains malentendus des théologiens opposaient à un développement légitime de la doctrine, ainsi que le prouve l'histoire du dogme de l'Immaculée Conception. A l'encontre des scrupules d'un St Bernard et

d'un St Thomas d'Aquin, c'est le courant de la piété populaire qui a fini par triompher, en assurant un gain à la théologie elle-même, mise en demeure de s'approfondir et de se perfectionner[1].

En résumé, les protestants[2] se font une idée inexacte

1. Le P. d'Herbigny note très justement l'harmonie que le catholicisme établi entre les inspirations les plus hautes des âmes religieuses et l'autorité. Bien loin d'arrêter l'inspiration, l'autorité la rassure et lui permet de s'épanouir en la contrôlant. « Souvent les historiens protestants des origines chrétiennes essaient d'opposer à l'institution de la hiérarchie la libre expansion de l'esprit par des charismes merveilleux. Contrairement aux récits des Actes, des Epîtres ou de l'Evangile même, l'organisation de l'Eglise se serait constituée au détriment de la spontanéité charismatique et pour l'étouffer. Ces mêmes théoriciens haussent les épaules et refusent toute attention, lorsque, dans l'Eglise contemporaine, se renouvellent les plus manifestes interventions de Dieu : guérisons, miraculeuses du corps, illuminations merveilleuses des convertis ou visions de Saints. Après avoir eux-mêmes posé le dilemne : Autorité ou Esprit, hiérarchie ou charismes, ils en rejettent les deux termes. Tout en décriant l'autorité, ils naturalisent l'Esprit divin et ses charismes : ils sont rationalistes.

L'Eglise catholique, au contraire, associe constamment les deux membres, l'autorité et les charismes selon les promesses du Christ ; elle nie la dilemme, elle résout par sa vie l'apparente antinomie. La dévotion au Sacré-Cœur de Jésus, sa promulgation par la hiérarchie, la consécration de la Basilique de Montmartre, illustrent cette coopération de l'autorité et des charismes ». *La théologie du révélé*, p. 260.

Il serait aisé de multiplier les exemples. Pour n'en citer qu'un des plus démonstratifs, nul n'ignore que Ste Thérèse a recherché ardemment le contrôle des théologiens et de l'autorité ecclésiastique afin de se livrer avec sécurité aux lumières et aux attraits extraordinaires dont elle était prévenue. Et sa docilité minutieuse, bien loin de l'asservir a manifestement, et de son propre aveu, favorisé le prodigieux essor de sa vocation mystique et de son activité réformatrice. Et voici qu'à son tour le magistère de l'Eglise, bien loin de se montrer jaloux du rôle extraordinaire de cette femme, la range au nombre des maîtres incontestés de la vie spirituelle, et fait bénéficier l'Eglise universelle des richesses de sa doctrine, en sorte que l'influence exercée par elle est incontestablement hors de comparaison avec l'action beaucoup plus limitée de tels de ces confesseurs auxquels elle s'est humblement soumise. Il apparaît donc que si le rôle de l'autorité et celui des fidèles demeurent irréductiblement divers, ceux-ci peuvent égaler et dépasser de beaucoup leurs chefs spirituels par le rayonnement catholique de leur vie spirituelle. L'Eglise ne fait que consacrer cet ordre de choses, en canonisant tels des plus humbles de ses fidèles.

2. Il serait facile de transposer notre réponse aux protestants pour la faire valoir contre les défiances des églises nationales. Tout comme le protestant redoute l'ingérence indiscrète de l'autorité dans sa vie religieuse individuelle, les églises séparées (anglicane ou gréco-russe) appréhendent que l'autorité romaine ne veuille les « latiniser » et ne s'ingère abusivement dans le « nationalisme » de leurs églises, ce à quoi l'Eglise répond que l'autorité romaine n'entend en aucune manière « latiniser » les autres églises unies à elle.

du régime qui nous est fait par l'autorité dans le catholicisme et du rôle rigoureusement délimité qui revient à celle-ci, et la plupart de leurs difficultés ne valent plus contre le catholicisme réel dont nous venons d'essayer de rétablir les traits véritables.

Gabriel Brunhes.
Professeur au Grand Séminaire de Dijon.

Quant au dogme, il n'est ni latin, ni grec, mais universel; et quant à la discipline et aux rites, les papes ont grand soin non seulement de pratiquer eux-mêmes, mais encore d'imposer à tous le respect de leur légitime diversité.

L'Apologétique et la Certitude

1. Notion de l'apologétique et de la certitude.
2. Rapports de l'apologétique avec la certitude.
   a) L'apologétique repose sur la certitude objective, naturelle; et spécialement sur plusieurs certitudes particulières.
   b) L'apologétique engendre la certitude, une certitude authentique et scientifique.
   c) La certitude de l'apologétique conduit à celle de la foi.
   d) La certitude de l'apologétique et la certitude de la foi : ressemblances, différences.
3. Conclusion.

Après avoir exposé brièvement la notion de l'apologétique et de la certitude, nous étudierons plus longuement leurs rapports.

I. *Apologétique et certitude (notion)*

1° *Apologétique.* — On a donné de ce mot des sens multiples et divers. Voici le plus commun et celui que nous lui attribuons dans ces pages. — L'apologétique est une science rationnelle qui expose didactiquement les raisons de croire du fidèle, qui démontre la divinité de l'Eglise catholique. Son argumentation aboutit à une conclusion générale, appelée jugement de crédibilité, qu'on peut formuler ainsi : l'Eglise, dépositaire authentique de la révélation divine, est croyable. Cette conclusion découle de prémisses certaines, elle est fondée sur des preuves, qui sont les motifs de crédibilité.

L'apologétique diffère de l'apologie. Celle-ci est une réponse à une attaque. C'est pourquoi les apologies varient et se multiplient avec les attaques : il y a, en matière religieuse, l'apologie du dogme, de tel dogme, de la morale, du culte, de la papauté, etc. L'apologétique a un but général, établir les fondements de la foi : il s'ensuit qu'elle est unique. — Elle ne se confond pas avec la théologie, car elle n'étudie pas la doctrine

révélée ; mais elle sert d'introduction à la science de la parole divine.

2° *Certitude.* — L'intelligence est faite pour la vérité. Cette faculté n'a pas, toujours et dans tous les hommes, la même attitude envers elle. Tous les états de l'esprit à l'égard du vrai se ramènent à l'incertitude et à la certitude. L'incertitude existe chaque fois que l'intelligence n'adhère pas fermement à la vérité, par exemple, dans l'ignorance, l'erreur, le doute et l'opinion. *La certitude* est la ferme adhésion de l'esprit à la vérité. Elle se compose d'un élément matériel, qui est la vérité seule ; et d'un élément formel, qui est le motif pour lequel l'intelligence adhère au vrai.

Dans l'esprit qui jouit de la certitude, on distingue la connaissance de la vérité et la ferme adhésion à la vérité connue. Cette adhésion comprend : 1° un élément négatif indivisible n'admettant pas de degrés : c'est l'exclusion de tout doute prudent ; 2° un élément positif qui comporte des degrés, c'est la fermeté de l'assentiment. — La certitude est l'état le plus parfait de l'intelligence, *quies mentis in vero.*

Quels sont les rapports de l'apologétique avec la certitude? Nous nous proposons de signaler ici les plus importants.

II. *L'apologétique suppose la certitude*

Et cela pour plusieurs motifs. Si on nie l'existence et la légitimité de la certitude, l'apologétique devient impossible, comme l'est, dans cette hypothèse, toute science humaine. Elle est absolument inconciliable avec le scepticisme sous toutes ses formes. Rejeter la certitude et en même temps prétendre édifier une science certaine sont deux attitudes évidemment contradictoires.

Et à supposer cette absurdité, à savoir que l'apologétique peut coexister avec le scepticisme, on n'est pas plus avancé car le scepticisme rend nécessairement inefficace et inutile toute apologétique. Celle-ci se propose de produire la certitude de la crédibilité de l'Eglise, dans les individus à qui elle s'adresse. Mais

si ces derniers professent le scepticisme, ils ne peuvent pas être convaincus ; ils ne le seront jamais, tant qu'ils ne renonceront pas à leur doute systématique et universel.

Le scepticisme et l'apologétique s'excluent mutuellement comme le oui et le non. L'apologétique ne s'élèvera que sur les ruines du scepticisme.

III. *L'apologétique exige la certitude objective*

La certitude, étant la ferme adhésion de l'esprit à la vérité, varie suivant la conception que l'on se fait de la vérité. Celle-ci a été définie de plusieurs manières qui toutes se réduisent à deux principales. — 1° La vérité est la conformité de l'intelligence avec la chose connue, *adaequatio intellectus et rei*, disait l'Ecole. La vérité est proportionnée à l'objet, qui est distinct du sujet pensant ; elle est mesurée par cet objet : telle est sa notion objective. A la vérité ainsi entendue correspond la *certitude objective*. — 2° D'après les systèmes anti-intellectualistes, la vérité consiste dans la conformité des pensées avec les sentiments, l'expérience, les formes *a priori* de l'esprit, l'instinct de la nature, la conscience, la vie, etc., bref, dans la conformité de l'homme avec lui-même. Elle est tout entière dans le sujet pensant, elle est essentiellement subjective. Elle est l'objet de ce que nous appelons la *certitude subjective*.

Quelle est de ces deux certitudes celle que revendique l'apologétique ?

1° Les théories sont nombreuses qui attribuent à l'apologétique une certitude simplement subjective. — Les protestants orthodoxes veulent prouver uniquement le fait de la révélation par un sens religieux spécial ou par le témoignage de l'Esprit-Saint. Le kantisme, après avoir rejeté la valeur objective de nos connaissances, fait appel aux postulats de la raison pratique et édifie la foi sur une sorte de croyance morale[1]. Il a contribué largement à la diffusion de la notion

1. « Je devais donc abolir la science, dit Kant dans sa *Critique de la Raison pure*, pour faire place à la croyance. »

subjective de vérité, si répandue de nos jours. Ses partisans prétendent reconnaître la révélation à l'aide d'une sentimentalité religieuse plus ou moins imprécise, laquelle varie suivant les écoles et les individus, comme tout ce qui a trait à la sensibilité. Cette théorie est adoptée par les modernistes, les pragmatistes et les partisans de l'immanence exposée par l'encyclique *Pascendi*. « Si l'on pénètre le sentiment religieux, enseigne le modernisme, on y découvrira facilement une certaine intuition du cœur, grâce à laquelle et sans nul intermédiaire, l'homme atteint la réalité même de Dieu, d'où une certitude de son existence qui passe très fort toute certitude scientifique. Et cela est une véritable expérience, et supérieure à toutes les expériences rationnelles. » (Enc. *Pascendi*.)

Tous les philosophes anti-intellectualistes non fidéistes sont dans la nécessité de ne reconnaître à l'apologétique qu'une certitude subjective. Beaucoup de lettrés, même parmi les catholiques, trop ignorants des choses religieuses, pensent que la foi « ne repose que sur un sentiment intime ».

Les uns et les autres sont dans l'erreur. L'anti-intellectualisme est faux. La philosophie traditionnelle réfute victorieusement le kantisme et toutes les doctrines subjectivistes qui s'en rapprochent : ce n'est pas le lieu de rappeler ici ses preuves. Par conséquent, l'anti-intellectualisme ne peut être la base de l'apologétique, ni inspirer sa méthode.

Une apologétique anti-intellectualiste ne démontre pas la divinité de l'Eglise. — Le sentiment est par lui-même aveugle : une expérience quotidienne l'atteste. Il s'engage dans les voies les plus opposées, lorsqu'il n'est pas guidé par la pensée. Comment serait-il capable de conduire sûrement les âmes vers cet objet précis, et supérieur, vers ce fait concret, constitué par la divinité du catholicisme?

En outre, si le sentiment est l'unique moyen de connaître la révélation, il faut admettre la légitimité au moins de toutes ses indications d'ordre religieux ; affirmer l'égale valeur du bouddhisme, du mahomé-

tisme, du catholicisme, de toutes les religions en un mot : car toutes sont justifiées par les expériences religieuses durables et multipliées de leurs fidèles, au cours des siècles.

Enfin une apologétique exclusivement subjectiviste détruit radicalement la foi authentique. La foi est une adhésion à la parole de Dieu à cause de l'autorité de Dieu révélant. Or, le motif principal de crédibilité proposé par une apologétique subjectiviste est la convenance, l'harmonie d'une doctrine ou d'une religion avec la nature humaine, et non pas l'intervention de Dieu révélateur. Par conséquent, en définitive, l'adhésion à cette doctrine est prononcée en raison de cette harmonie qui a été expérimentée, et non à cause de l'autorité de Dieu révélant. Elle est un acte de science expérimentale interne, ce n'est pas un véritable acte de foi.

L'apologétique exige donc une certitude objective ; elle s'appuie sur l'intellectualisme qui en est le soutien et le défenseur. Pour elle, admettre la certitude subjective, c'est se placer dans l'impuissance absolue d'atteindre son but, se détruire elle-même : car la certitude subjective équivaut à l'absence de certitude, au scepticisme. L'anti-intellectualisme a conservé le nom de la certitude, mais non la réalité qu'il exprime L'apologétique ne s'accorde pas avec cette doctrine ; elle est nécessairement intellectualiste. « Si quelqu'un dit que les hommes doivent être amenés à la foi par la seule expérience interne de chacun et par l'inspiration privée, qu'il soit anathème[1] ».

IV. *L'apologétique repose sur la certitude naturelle*

La certitude objective est surnaturelle ou naturelle.

La certitude *surnaturelle* procède de la vertu surnaturelle de foi infusée dans l'âme par Dieu et qui a pour objet la parole divine connue par la révélation. La certitude *naturelle* se rapporte à des vérités pu-

1. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion Symbolorum*, 11e éd., n° 182.

rement rationnelles et ne dépasse pas les forces natives de l'intelligence.

Sur laquelle des deux l'apologétique se fonde-t-elle?

1° *L'apologétique n'est pas fondée sur la certitude surnaturelle.* — Le scepticisme et l'anti-intellectualisme renversent tout fondement apologétique; les systèmes fidéistes veulent établir cette science sur la certitude surnaturelle.

Selon le *fidéisme*, la foi surnaturelle seule, grâce à la révélation divine, est susceptible de procurer à l'homme une véritable certitude des vérités rationnelles. En conséquence, l'existence de Dieu et ses attributs, surtout sa science et sa véracité; l'existence de l'âme, la possibilité du surnaturel, l'existence de la révélation ne sont connaissables que par la foi.

Huet (1630-1721), évêque d'Avranches, a défendu cette doctrine, dans plusieurs écrits, surtout dans sa *Demonstratio evangelica* et ses *Alnetanae quaestiones*.

Ainsi l'apologétique repose uniquement sur des certitudes d'ordre surnaturel.

Le *traditionnalisme* professe le même principe. Il enseigne que la raison est impuissante à découvrir par elle-même l'existence de Dieu, les vérités de la religion naturelle, les principes de l'éthique. Elle ne les connaît qu'avec le secours de la révélation primitive, conservée dans l'humanité par la tradition. Toutefois, selon plusieurs traditionnalistes, après les avoir reçues de cette source, la raison est capable de les démontrer. — Le traditionnalisme a eu pour principaux représentants le vicomte de Bonald (1753-1840), Félicité de Lamennais (1782-1854), Bonnetty (1798-1879) et le P. Ventura (1792-1861). Chacun d'eux modifie, sur quelque point secondaire, la doctrine traditionnaliste. Mais tous soutiennent unanimement que les principales vérités de la métaphysique ne peuvent être connues que par la révélation. Or, ces vérités sont le fondement de l'apologétique. L'apologétique est donc basée sur la certitude surnaturelle.

Cette conclusion est inacceptable. Le fidéisme et le traditionnalisme sont erronés. On les réfute en critériologie et en théodicée. — Remarquons simplement ici que ces deux systèmes, loin de disposer et de préparer à la foi, en détournent nécessairement un esprit d'une logique rigoureuse ; ils ne peuvent donc s'accorder avec l'apologétique.

Toute foi et en particulier la foi chrétienne doit être prudente. Le fidèle, avant de croire, doit juger que son assentiment à la parole divine est raisonnable. Il faut qu'il tire ce qui motive ce jugement de crédibilité d'une source différente de l'autorité au témoignage de laquelle il adhère. Dans le cas contraire, son jugement de crédibilité ne serait qu'un acte de foi précédant l'acte de foi proprement dit ; il supposerait à son tour un autre jugement de crédibilité, c'est-à-dire un autre acte de foi antérieur, et ainsi de suite jusqu'à l'infini. Et de la sorte, l'acte de foi ne serait fondé sur aucun jugement de crédibilité ; il serait formulé sans motif légitime, il ne serait ni prudent, ni raisonnable. Or, accepter le fidéisme et le traditionnalisme, c'est se placer dans ce cas. Affirmer que la raison est impuissante par elle-même à connaître avec certitude l'existence de Dieu et les premières vérités naturelles, soutenir qu'elle a un besoin absolu de la révélation pour les atteindre, équivaut à déclarer que la foi chrétienne ne peut jamais apparaître comme évidemment croyable ; que, par suite, tout homme sage et prudent doit la repousser. — L'apologétique, établie sur la révélation divine, sur la certitude surnaturelle, est sans valeur.

Le 26 avril 1844, la Congrégation des Evêques et Réguliers exigea de l'abbé Bautain qu'il promît « de ne jamais enseigner que la raison est impuissante à acquérir une vraie et pleine certitude des motifs de crédibilité, c'est-à-dire de ces motifs qui rendent la révélation divine évidemment croyable, tels que sont spécialement les miracles et les prophéties et particulièrement la résurrection de Jésus-Christ ».

2° *L'apologétique est fondée sur la certitude natu-*

relle. — Elle ne repose que sur la certitude naturelle ou la certitude surnaturelle. Pas d'autre hypothèse possible. Or la certitude surnaturelle est incapable de lui servir de base : nous venons de le prouver.

L'apologétique est dans les mêmes conditions que les autres sciences. Elle n'emploie que la raison dans ses recherches, ses déductions et ses démonstrations. Son objet appartient à l'ordre naturel, soit historique, soit philosophique. Par conséquent, elle exige la même certitude que ces sciences. Elle leur ressemble exactement à ce point de vue. Elle suppose donc, comme la physique ou l'astronomie, par exemple, la certitude naturelle.

Les fidéistes recourent, sans motif suffisant, à la révélation, pour démontrer la certitude des principes rationnels. Ils ont été frappés par le triste spectacle des égarements de l'esprit humain, égarements graves, nombreux, qui ont attaqué toutes les vérités. Et ils en ont déduit l'impuissance radicale de la raison pour arriver au vrai. Conclusion illogique. Ils n'ont pas observé que ces erreurs ne sont universelles ni dans le temps, ni dans l'espace, que les facultés de connaissance se trompent accidentellement, *per accidens*, non pas essentiellement, en raison de leur nature, *per se*. Or, de ce que l'on se trompe quelquefois, est-il logique d'en conclure qu'on se trompe toujours ? de ce qu'on se trompe accidentellement, qu'on se trompe nécessairement?

La certitude apologétique a pour fondement les lumières naturelles de l'esprit humain. « La droite raison démontre les fondements de la foi », dit le Concile du Vatican [1]. « Quelque faible et obscure que soit devenue la raison à la suite du péché originel, il lui reste assez de clarté et de force pour nous conduire avec certitude à l'existence de Dieu, à la révélation faite aux Juifs par notre admirable Homme-Dieu[2] ».

1. Denzinger, n° 1799.

2. *Ibid.*, n. 1627. Proposition souscrite par l'abbé Bautain, sur la demande du pape Grégoire XVI (1840).

3° *L'apologétique suppose en particulier les certitudes naturelles suivantes.* — Si toutes les vérités se tiennent, il ne s'ensuit pas qu'elles aient les unes avec les autres des rapports identiques. L'apologétique est en relation directe avec plusieurs vérités rationnelles. Citons-en trois parmi elles : l'une se rapporte au monde et à ses lois : le miracle est possible ; l'autre à l'homme : l'âme est spirituelle et immortelle ; la troisième, à Dieu : il existe.

a) Le miracle est possible. — La possibilité du surnaturel, celle de constater son existence historique, de le distinguer de tout ce qui n'est pas lui, de percevoir ses rapports avec la révélation : voilà autant de vérités qui doivent être familières à l'apologiste et connues par lui rationnellement et avec certitude. Elles sont constamment utilisées dans l'étude soit du fait de la révélation, qui est un miracle ; soit des preuves qui l'accompagnent, et dont les meilleures sont encore des miracles. — La négation du surnaturel entraîne la négation de l'apologétique.

b) L'âme est spirituelle et immortelle. — Si l'homme n'est qu'un composé de matière vivante, organisée, il ne diffère pas essentiellement de la brute. Pourquoi s'occuperait-il de religion ? [1] Si, en lui, tout finit à la mort, n'a-t-il pas le droit de jouir avidement de cette vie sans penser à l'au-delà, d'être au moins indifférent à l'égard de toute doctrine qui lui prêche des devoirs gênants, et dont l'un des buts principaux est de lui préparer une heureuse éternité. Le matérialisme n'a que faire de l'apologétique. Il l'écarte avec mépris du domaine utile du savoir humain.

c) Dieu existe. — La thèse de l'existence d'un Dieu infiniment parfait, bon, sage et puissant, dispose immédiatement l'intelligence à l'étude du fait de la révélation, dont l'Etre absolu est l'auteur.

Le positivisme, le matérialisme et l'athéisme s'oppo-

1. « *Animae causa omnis religio* », dit S. Augustin, *De utilitate credendi*, c. 7.

sent contradictoirement à l'apologétique. Celle-ci exige donc la réfutation antérieure de ces erreurs.

Telle est la doctrine de l'Eglise. Le concile du Vatican définit que « Dieu créateur peut être connu avec certitude par la lumière naturelle de la raison [1], qu'il y a quelque chose en dehors de la matière [2], que les miracles sont possibles, qu'on peut les connaître d'une manière certaine, qu'ils prouvent l'origine divine de la religion chrétienne[3] ». Et il enseigne que ces vérités sont démontrées philosophiquement et servent de préambule plus ou moins immédiat à la foi.

V. *L'apologétique produit la certitude*

Née de la certitude, l'apologétique engendre la certitude ; de même qu'une conclusion, tirée logiquement de prémisses certaines, est certaine elle-même et devient le principe d'autres vérités qui en sont légitimement déduites.

Sur quoi porte la certitude que procure l'apologétique ? — L'apologétique se propose d'établir que l'Eglise est croyable parce qu'elle « possède des notes manifestes de son institution divine ». A cette fin, elle prouve d'abord l'autorité de Dieu qui ne peut se tromper, ni tromper ; puis le fait de la révélation. — L'autorité de Dieu révélant résulte directement de sa science et de sa véracité parfaites. Elle est un corollaire immédiat de l'existence de Dieu qui est la Cause première et l'Etre par essence possédant toute perfection. L'apologétique laisse d'ordinaire à la théologie naturelle le soin de démontrer cette existence et d'exposer les divers attributs divins, parmi lesquels la science et la véracité ont une place à part.

Elle s'occupe principalement de prouver que Dieu a parlé, que l'Eglise est la véritable dépositaire de cette parole infaillible ; que, par conséquent, elle est digne de foi.

1° *Cette certitude est indispensable.* — Sans elle, la

1. Denzinger, n° 1806.
2. *Ibid.*, n° 1802.
3. *Ibid.*, n° 1813.

foi est impossible. Comment croire à un témoignage dont on ne connaît ni l'auteur, ni l'existence ? En outre, la foi chrétienne est un assentiment volontaire, il est vrai ; mais pleinement raisonnable. Or la volonté ne peut raisonnablement commander à l'intelligence l'adhésion à la parole de Dieu, que si auparavant l'intelligence lui a présenté cette parole comme croyable. « Afin que l'hommage de notre foi fût conforme à la raison, Dieu a voulu, aux secours du Saint-Esprit, joindre des preuves extérieures de sa révélation, savoir des faits divins, et surtout des miracles et des prophéties, qui sont des signes très certains de la révélation divine[1]. »

2° *Il faut que cette certitude soit véritable, authentique.* — On le déduit des motifs mêmes qui établissent sa nécessité. L'adhésion à la parole divine révélée doit être si ferme que le croyant est obligé d'y rester fidèle malgré tout, de repousser tout ce qui la contredit, de souffrir tous les tourments et la mort même plutôt que de renier sa foi. Mais une telle fermeté d'assentiment ne reposera que sur une certitude réelle de la crédibilité de la révélation. Une simple probabilité n'en saurait être le fondement suffisant. *Qui credit cito levis est corde*[2].

Innocent XI a condamné la proposition suivante (2 mars 1679) : « L'assentiment de la foi surnaturelle et utile au salut peut coexister avec la connaissance seulement probable de la révélation, bien plus avec la crainte que Dieu n'ait pas parlé[3]. »

Le décret *Lamentabili sane exitu* défend de soutenir que « l'assentiment de foi se fonde en définitive sur une accumulation de probabilités[4] ».

3° *La certitude authentique*, dans l'esprit de l'apologiste, *exclut* tout doute, au moins *tout doute prudent*, concernant la crédibilité de l'Eglise[5]. Cette absence

1. Denzinger, n° 1790.
2. Eccl., XIX, 4.
3. Denzinger, n° 1171.
4. Décret *Lamentabili*, prop. 25.
5. Card. Billot, *De Virtutibus infusis*, Rome, 1905, p. 306.

de doute prudent est requise et elle suffit. Elle est requise : car où il y a doute, pas de certitude : la fermeté de l'adhésion intellectuelle et le doute prudent sont opposés contradictoirement. — Elle suffit : la volonté commande raisonnablement l'assentiment de l'intelligence, s'il lui est montré que cet acte est prudent.

La certitude, qui exclut jusqu'au doute imprudent, se rencontre rarement dans l'apologétique. Elle appartient aux premiers principes, aux témoignages normaux des sens et de la conscience, aux sciences mathématiques. Cette infériorité de la certitude apologétique provient, non de l'insuffisance de ses arguments, des motifs de crédibilité, mais plutôt de la nature de son objet et de la faiblesse de l'intelligence. L'apologétique fait appel à des principes qui ne sont ni les vérités premières, ni des déductions immédiates de ces vérités. Elle examine des faits, des témoignages, qui presque tous remontent à un passé déjà éloigné ; elle en prouve l'existence, en sonde la nature, en pèse la valeur. Ces faits, miraculeux pour la plupart, loin d'être familiers, semblent contredire l'expérience quotidienne et universelle. — De plus, la révélation dresse devant les passions humaines une barrière inflexible. D'où antipathie, à son égard, de tous les instincts mauvais de la nature, et ils sont nombreux ! Enfin, l'impiété invente et répand, de mille manières perfides, toutes sortes de préjugés contre les choses religieuses.

De tout cela, il résulte naturellement que l'apologétique, malgré sa valeur scientifique, ne produit pas, dans tous les esprits, la certitude qui rejette même le doute imprudent en raison de l'évidence immédiate et intrinsèque de la vérité connue.

4° *L'apologétique donne une certitude scientifique de la crédibilité de l'Eglise.* — La certitude vulgaire des fondements de la foi est celle que possède le peuple chrétien. « Elle s'appuie sur des motifs capables de provoquer une connaissance excluant la crainte prudente du contraire non pour toute intelligence, mais

pour telle intelligence en particulier »[1]. — La certitude scientifique, celle du savant est fondée sur des motifs valables non seulement pour un ou plusieurs hommes, mais pour tous : pour les esprits simples comme pour les plus instruits, les plus critiques et les plus exigeants.

Telle est la certitude dont l'apologétique est le principe. Elle démontre solidement la crédibilité de la foi. Ses arguments ont une valeur absolue, indépendante du temps et du lieu ; universelle, capable par elle-même de convaincre toutes les âmes. C'est la science des raisons de croire. Aussi bien est-elle acceptée par de très grands savants qui sont catholiques[2] ; et sa force dialectique, avec l'aide de la grâce, triomphe-t-elle d'intelligences cultivées qu'elle conduit à la foi.

On dit quelquefois : la certitude de l'apologétique est une certitude morale. — Cette affirmation mérite d'être expliquée. Elle ne signifie pas que la certitude apologétique n'est qu'une très grande probabilité ; mais uniquement qu'elle est fondée partiellement sur le témoignage et sur l'histoire ; que ses conclusions ont une profonde répercussion sur la conduite et sur les mœurs ; que les dispositions morales, bonnes ou mauvaises, ont une grande influence sur l'esprit, pour lui faire admettre ou repousser ses démonstrations.

5° Dans la certitude apologétique, l'intelligence affirme non seulement un jugement de crédibilité : l'Eglise est croyable ; — mais encore *un jugement formulant l'obligation de croire : il faut croire l'Eglise.*

Ce devoir s'impose à l'homme en raison de sa condition de créature, totalement dépendante de Dieu créateur ; en raison de son intelligence finie, essentiellement subordonnée à la vérité incréée. Puisque l'homme dépend tout entier de Dieu, comme de son Maître et Seigneur ; puisque la raison créée est complètement subordonnée à la vérité incréée, lorsque Dieu révèle,

1. Wirceburg, *De Virtut*, n° 172.
2. Voir A. Eymieu, *La part des croyants dans les progrès de la science*, Paris, Perrin.

nous sommes tenus de lui soumettre pleinement notre intelligence et notre volonté par la foi[1].

L'autorité du témoignage divin est un motif de crédibilité et en même temps un motif de crédentité. Si Dieu a parlé, il est croyable, il doit être cru. C'est faire injure à un homme que de ne pas accepter sa parole. Quelle offense grave que d'agir ainsi envers Dieu! Refuser d'écouter sa révélation, c'est implicitement méconnaître sa science, sa véracité, l'utilité de sa parole; c'est proclamer la supériorité de la raison humaine sur l'intelligence divine. Le simple énoncé de ces prétentions en dévoile l'énormité et la culpabilité.

Ainsi, la certitude apologétique se porte presque simultanément sur la crédibilité et la crédendité de l'Eglise. Le fidèle ne croirait pas les mystères, s'il ne voyait pas qu'ils sont croyables et qu'il faut les croire.

VI. *La certitude de l'apologétique conduit à celle de la foi*

1° *Elle conduit à celle de la foi.* Cela résulte de ce que nous venons de dire. L'homme qui est certain de la sagesse et de la véracité divines, du fait de la révélation, de la crédibilité de l'Eglise, a la conviction que l'acte de foi est raisonnable et qu'il s'impose. Il lui reste à conformer sa conduite à cette conviction, à prononcer un acte de foi. Ainsi la certitude de l'apologétique achemine vers la foi. Celle-ci ressemble à un édifice élevé par la puissance et la bonté de Dieu. La certitude de l'apologétique en est le vestibule solide et resplendissant.

2° Mais *elle n'introduit pas nécessairement dans l'Eglise* — Le fait est indubitable. Tous ceux qui étudient l'apologétique, tous ceux qui sont persuadés de ses démonstrations ne disent pas: « Je crois ». L'expérience l'atteste. Le concile du Vatican déclare « anathème celui qui soutiendrait que l'assentiment de la foi est produit nécessairement par les arguments de la rai-

1. Denzinger, n° 1789.

son humaine, *argumentis rationis humanae necessario producî* ».

La foi est libre, elle est commandée sous peine de damnation, elle est source de mérite. Or, tout cela suppose que la certitude apologétique ne produit pas nécessairement la certitude de la foi : où règne la nécessité, ne se trouvent ni la liberté, ni les conditions exigées pour un châtiment ou une récompense raisonnables, pour le démérite et le mérite.

C'est qu'en effet la foi n'est pas « l'adhésion nécessaire qu'on donne aux arguments établissant la vérité de la religion chrétienne, ni la persuasion irrésistible que ce qui est démontré est vrai », selon la doctrine d'Hermès. Ce n'est pas davantage la conclusion directe d'un syllogisme, ainsi que l'ont prétendu plusieurs théologiens.

L'assentiment de la foi est donné uniquement à cause de l'autorité de Dieu révélant et non en raison de quelque évidence scientifique soit de cette autorité, soit du fait de la révélation. Il dépend directement et immédiatement du commandement de la volonté libre, et par rapport à son accomplissement et par rapport à son objet. En effet, quoique l'intelligence voie qu'il est sage de croire à cause de l'autorité du témoignage, il ne s'ensuit pas nécessairement que la volonté impose à l'esprit l'adhésion à ce témoignage ; on le constate dans la foi humaine comme dans la foi divine.

L'objection que Rabier formule dans les lignes suivantes porte à faux.

« Ou nos raisons intellectuelles de croire, écrit ce philosophe, semblent suffisantes, ou elles nous semblent insuffisantes. Si elles nous semblent suffisantes, il n'est que faire de la volonté pour produire la croyance. Si elles nous semblent insuffisantes, qu'on nous explique comment la volonté pourrait dissimuler ce manque de raisonnement, ou se prendre elle-même pour une raison. »[1]

Rabier confond l'assentiment scientifique, apologé-

1. E. Rabier, *Psychologie*, 5e édit., p. 271.

tique et l'assentiment de la foi. Le premier est imposé par l'évidence des preuves, le second dépend de la volonté libre. Il s'ensuit que l'un n'est pas inséparable de l'autre.

3° *La certitude de l'apologétique n'appelle pas nécessairement celle de la foi.* — C'est un fait. On l'explique en observant tout d'abord que ces deux certitudes ont une origine et des motifs différents, et ensuite que la certitude apologétique n'est pas l'unique antécédent de la foi. La foi a une préparation naturelle et une préparation surnaturelle. La première apporte des lumières dans l'intelligence et d'excellentes dispositions morales dans la volonté. La seconde consiste dans la grâce et les diverses inspirations du Saint-Esprit. Or la certitude apologétique n'est qu'une partie de la préparation intellectuelle. Dieu la joint aux secours intérieurs d'en haut. « L'usage de la raison précède la foi ; elle y conduit l'homme avec l'aide de la révélation et de la grâce[1] ».

La certitude apologétique est donc un préambule nécessaire et très important de la foi. Mais d'autres antécédents, également nécessaires et plus importants, interviennent aussi dans la genèse de la croyance chrétienne. Dès lors, il n'est point surprenant que la certitude apologétique n'ait pas infailliblement pour conséquence la certitude de la foi.

VII. *La certitude de l'apologétique et la certitude de la foi*

Ces deux certitudes ont entre elles des ressemblances et des différences multiples.

1° *Ressemblances.*— L'une et l'autre sont une ferme adhésion de l'esprit à des vérités qui intéressent souverainement la vie religieuse et concourent à conduire l'homme vers sa fin surnaturelle.

1. Denzinger, n° 1651.

2° Les *différences* sont nombreuses qui séparent la certitude de l'apologétique de la certitude de la foi. L'objet de la certitude apologétique est un ensemble de vérités et de faits connus par la raison ; en lui, rien ne dépasse cette faculté. L'objet de la certitude de foi comprend un ensemble de faits et de vérités révélés, parmi lesquels il faut ranger les mystères qui sont au-dessus de toute intelligence créée. La certitude de la foi porte directement sur la parole de Dieu ; la certitude de l'apologétique, sur des connaissances naturelles.

Celle-ci a une origine naturelle. Celle-là, comme la foi elle-même, est surnaturelle dans son principe. La première est dans l'intelligence seule, qui formule le jugement de crédibilité : la volonté n'a qu'une influence secondaire et éloignée dans son origine et sa formation. La seconde est directement dans l'intelligence, mais celle-ci n'adhère fermement à la parole divine que sous l'impulsion de la volonté.

La certitude apologétique est motivée par une évidence naturelle, une connaissance scientifique de son objet. La certitude de la foi est basée uniquement sur l'autorité de Dieu révélant.

D'où diversité de degrés dans la fermeté d'adhésion qui constitue chacune de ces deux certitudes. Dans la certitude apologétique, cette fermeté est proportionnée aux preuves et à la démonstration du jugement de crédibilité ; dans la certitude de la foi, elle se mesure à l'autorité de Dieu lui-même : c'est pourquoi la certitude de la foi n'est pas identique à la certitude de l'apologétique.

La certitude de l'apologétique n'a point, par rapport au salut, la valeur et l'efficacité surnaturelle de la certitude de la foi.

Toutefois, nous le savons, ces différences ne constituent pas une opposition. La certitude de l'apologétique prépare celle de la foi, elle y conduit ; elle en est le fondement. Et la certitude de la foi est le complément surnaturel de la précédente de la même manière que la grâce est le perfectionnement de la nature.

La certitude de la foi est par essence supérieure à celle de l'apologétique, dans son principe, dans son objet, dans le motif de son assentiment et dans ses effets. Elle est la reine, la maîtresse ; l'autre n'est que sa servante : *ratio ancilla fidei*.

VIII. *Conclusion*

La certitude est le bien de l'intelligence. La fin de cette faculté consiste à se reposer dans la possession et la jouissance tranquilles de la vérité. Or, la certitude est précisément ce doux et noble repos de l'esprit dans le vrai, *delectatio mentis in veritate*.

La certitude apologétique procure partiellement ce bonheur intellectuel à l'homme. Par sa nature, elle dirige l'âme vers les joies plus élevées et plus sûres de la certitude de la foi. Et la certitude de l'apologétique et la certitude de la foi préparent l'ineffable béatitude que procurera la vision béatifique. *Beatitudo est gaudium de veritate!* (S. Augustin.)

J. B. Bord.

1. Saint Thomas, *Quaest. disput. De Veritate*, p. 10, a. 2, q. 14, a. 3.

Pour croire[1]

La grâce de la foi vient donc à nous par deux grands chemins : 1° la révélation extérieure, publique, de ce qu'il nous faut savoir de la vie de l'Infini pour entrer dès ici-bas dans son intimité et pour vivre sa vie ; 2° une lumière intérieure, particulière à chaque âme, et qui lui donne puissance pour adhérer surnaturellement à cette révélation, pour s'en pénétrer et s'initier ainsi, *en quelque manière*, dès ce monde, à la vision dont Dieu se voit.

La Révélation est faite au moyen des hommes, de certains hommes : les prophètes et du Christ. Elle est transmise par une institution humaine : l'Eglise. Mais pour que le message des prophètes, du Christ, de l'Eglise, soit recevable et engendre en nous la certitude qu'il est divin, il doit revêtir certains caractères. Il faut que Dieu montre, et de telle manière que nous ne puissions en douter, que c'est bien Lui qui parle par la voix de ces hommes, par le ministère de cette institution. Et, en effet, Dieu prête à ses mandataires le sceau qui lui appartient de la plus exclusive façon : **il leur fait accomplir des miracles.**

Le premier devoir de l'homme qui entend parler de la Révélation, est donc de s'enquérir de la réalité de ces événements indiscutablement divins que sont les miracles. C'est ce qu'on entend par l'examen des motifs de crédibilité ou raisons de croire.

Nous n'ignorons pas que l'apologétique contemporaine ajoute plus d'importance aux prodiges d'ordre moral dus à l'influence de l'Eglise à travers les siècles, qu'aux miracles proprement dits, aux phénomènes physiques accomplis en dehors ou même à l'encontre des lois naturelles par la Puissance créatrice afin

1. Voir *Revue Apologétique*, numéros du 1er mars, 1er mai, 15 mai, 1er juin 1923.

d'établir le caractère irrécusable de son action dans l'histoire. Beaucoup d'esprits, en effet, répugnent aujourd'hui à se trouver placés, tout à coup et inéluctablement, en face du surnaturel. Nous serons peut-être amenés à dire pourquoi. Mais il n'en demeure pas moins que seul le miracle, au sens strict du mot, peut engendrer dans l'intelligence, d'une manière indiscutable et à tout jamais indestructible, la certitude que Dieu s'est manifesté au monde et qu'il a parlé aux hommes. C'est donc cet ordre de faits que nous mettrons au premier rang des motifs de crédibilité, sans oublier les autres, dont la Providence se sert si souvent pour éclairer les âmes et les conduire vers la vérité.

Nous verrons à ce sujet quatre choses :

1° que les raisons de croire sont de vraies raisons, des preuves qui se discutent et qui valent indistinctement pour tout homme dont l'intelligence fonctionne normalement ; 2° que ces raisons sont absolument nécessaires au croyant et que sans elles on ne parvient jamais à la certitude qui est essentielle à la foi ; 3° nous rappellerons ce que ces raisons doivent démontrer — uniquement que tel intermédiaire a bien reçu de Dieu la mission de nous révéler tel ou tel mystère ; 4° nous tenterons une classification des motifs de crédibilité d'après leur degré de force probante. Nous parlerons enfin des raisons du cœur qui sont d'un autre ordre, — et de celles qui reposent sur des faits personnels, particuliers à la vie de tel ou tel individu, qui de ce chef ont pour lui une valeur tout à fait spéciale, mais ne sont utilisables que pour son cas.

Une fois reconnu divin le message des prophètes, du Christ, de l'Eglise, il reste à l'écouter. Le discuter ne serait plus logique et ne saurait nous être permis. Dieu parle : mettre sa parole en doute serait en même temps une folie et un blasphème. C'est ici qu'apparaît combien doivent être différentes l'attitude et le travail de l'intelligence selon qu'il s'agit d'étudier les motifs de crédibilité ou de s'instruire des vérités de la foi. Dans

le premier cas la discussion s'impose. Elle va jusqu'à constituer un devoir. Nous devons nous démontrer à nous-mêmes que Dieu a parlé. Dans le second, la raison n'a plus rien à prouver ; l'intelligence doit approfondir seulement, s'essayer à comprendre et ensuite tirer des conclusions d'ordre pratique pour la direction religieuse de la vie. Faire nôtre la vision divine n'est certes pas en notre pouvoir ; c'est l'œuvre de la grâce intérieure dont nous parlerons ensuite et qui réclame aussi de nous une coopération. Mais nous devons cependant accomplir tout l'effort dont nous sommes humainement capables pour entendre en être intelligents ce que Dieu nous dit.

Ses envoyés parlent notre langue et usent, pour nous initier à sa connaissance intime, d'analogies empruntées à notre vision naturelle des choses ; ce qu'ils disent est intelligible, déjà pensable. Nous verrons comment nous devons nous efforcer de le penser, les dispositions d'esprit qui sont nécessaires pour cela, et l'obligation où nous sommes tous, selon l'étendue de nos moyens, d'étudier les vérités révélées.

Peut-être, pour rendre service à quelques-uns, donnerons-nous alors une vue d'ensemble, une sorte de précis très succinct, du mystère chrétien.

Examen des raisons de croire, étude des vérités divinement enseignées, tels sont les deux sortes de devoirs qu'impose à l'homme le *fait extérieur* de la Révélation.

L'offre de la *grâce intérieure* de la foi attend aussi de notre part une réponse, sollicite un effort de coopération, faute de quoi il demeure inefficace.

Dès que la question de la foi se pose pour une âme, elle doit prier. Croire est avant tout une faveur surnaturelle ; pour la recevoir il convient de se mettre tout d'abord à sa place de créature, d'être indigent qui n'est rien par lui-même et qui dans l'ordre naturel lui-même, à plus forte raison dans celui de la grâce, a besoin de tout emprunter. Celui-là même qui se demande si Dieu existe doit s'adresser à Lui sous une

forme conditionnelle, lui dire par exemple : « Seigneur, si vous êtes, faites, je vous prie, que je le sache! » Puis, s'étant convaincu que l'Univers a Dieu pour principe, mais se demandant encore si l'auteur du monde lui a jamais parlé : « Père universel de toutes choses, si après avoir créé l'humanité vous êtes intervenu dans son histoire, veuillez, je vous en supplie, me le montrer! »

Et pour le même motif, parce que la foi est un secours d'en Haut, — sauf exception, — elle n'est point accordée à qui s'en rend indigne. Il est rare qu'elle habite le cœur de ceux qui refusent avec obstination d'obéir à Dieu. Dès les premiers pas que l'on fait dans la recherche de la vérité révélée, l'obéissance *progressive* à la conscience s'impose ; *l'effort moral* doit nécessairement accompagner la prière. Nous tracerons — oh! très largement — l'itinéraire le plus ordinaire que suivent les âmes en route vers la foi.

Et c'est ainsi, en coopérant « de toute son âme » à l'offre extérieure et intérieure de la foi, que l'on reçoit lumière et volonté pour croire. Car croire est une vertu, comme l'offre de croire est une grâce. La foi acceptée, vécue, est un élan volontaire de l'âme suffisamment éclairée et qui adhère de plein gré à l'Eternelle Vérité.

Si l'on a la patience de nous suivre jusqu'à la fin de cette seconde partie de notre étude, on conclura sans doute avec nous que pour croire, il faut :

1° Examiner les preuves de la divinité de la Révélation chrétienne ;

2° Etudier cette Révélation ;

3° Prier ;

4° Se réformer suivant les indications de sa conscience.

Et qu'enfin l'incroyance proprement dite[1] ne saurait avoir que l'une des quatre causes suivantes :

1° Ignorance des véritables raisons de croire ; quel-

1. L'épreuve du doute que Dieu permet parfois pour purifier certaines âmes n'est pas du tout l'incroyance.

quefois, incapacité relative d'en saisir la portée, due à une déformation de l'esprit ;

2° Ignorance, idée fausse, ou simplement connaissance trop incomplète du Mystère chrétien lui-même ;

3° Refus de prier ;

4° Refus de changer de vie, — surtout de corriger son orgueil.

Ces choses sont simples. Les choses les plus vraies ne sont-elles pas d'ordinaire les plus simples? C'est l'erreur qui est compliquée, ou bien la vérité qui se cherche encore, qui ne réussit pas à prendre pleinement conscience de soi.

Au surplus, puissions-nous, en étant simple, répondre au vœu qu'émettait récemment le R. P. Cavallera à la Semaine des Écrivains Catholiques : puissions-nous écrire pour toute âme qui cherche Dieu de bonne foi.

J.-M. Berthau,
p. s. m.

Chronique d'Histoire

(Suite et fin)[1].

9. — Le manuel de bibliographie historique actuellement en cours de publication, les *Sources de l'Histoire de France*, vient de s'enrichir pour le XVII[e] siècle d'un tome troisième, dû comme les deux premiers à MM. Bourgeois et André. Son objet est de signaler les biographies consacrées aux personnages du XVII[e] siècle par leurs contemporains, d'en indiquer la valeur, de préciser autant que faire se peut le degré de créance à leur accorder. Encore qu'un certain nombre de ces récits ne s'inspirent pas uniquement du souci de retracer le plus exactement possible la carrière de celui qui en est le héros, tous ne sont pas des apologies ou des pamphlets. L'historien n'a donc pas à les négliger systématiquement. C'est pour l'aider à discerner les ouvrages utilisables des autres, que ce livre a été fait; il lui sera un excellent guide en qui il pourra avoir toute confiance.

Le travail de MM. Bourgeois et André a été surtout fait en vue de l'histoire générale; il n'en sera pas moins très utile pour l'histoire religieuse. Il apporte en effet de précieux renseignements non seulement sur les recueils de biographies de membres des clergés séculier et régulier mais encore sur les biographies particulières de beaucoup de personnages marquants de l'Eglise de France. Quelques-unes ont pu être oubliées ou négligées[2]. Il n'y a pas lieu d'en faire grief aux savants auteurs. Sachons-leur plutôt gré de s'être si excellemment acquittés d'une tâche aussi ingrate qu'utile.

10. — *L'Histoire générale du mouvement janséniste depuis ses origines jusqu'à nos jours* est l'œuvre suprême d'Augustin Gazier, ce laborieux érudit qui jamais ne cessa de s'intéresser à l'histoire religieuse de la France moderne; elle est, comme on l'a dit excellemment, le résumé de toutes ses études, son testament. A ce seul titre elle mériterait une déférente attention.

1. Voir *Revue apologétique*, n° du 15 août 1923.

2. Une étude bibliographique faite du point de vue de l'histoire ecclésiastique n'aurait pas négligé par exemple la biographie de Marie Tessonière du minime Louis de la Rivière, auteur d'une biographie de St-François de Sales qui est signalée, p. 204, — P. 234, ligne 15, lire Villien au lieu de Villiers.

Dans son Avant-propos l'auteur a nettement défini sa position : il ne peut être question pour lui de faire une histoire du jansénisme. « Pour écrire une pareille histoire, a-t-il dit, il faudrait croire à l'existence de ce fantôme ; il faudrait être persuadé qu'il y a eu de par le monde au XVII^e^ siècle et depuis, des jansénistes en chair et en os ». Et la thèse de M. Gazier, car thèse il y a, est que les jansénistes n'ont jamais existé ; ils ne sont qu'une création des jésuites « les seuls qui croient avoir rencontré ce phénomène ou plutôt ce monstre comparable aux hippogriphes et aux licornes ». Ni Jansénius donc, ni Saint Cyran, ni Arnauld, ni Pascal écrivant les Provinciales n'ont été attachés à ces doctrines funestes et desséchantes qui, à juste titre, ont été condamnées par le pape ; ils ont été seulement les tenants de la doctrine catholique de saint Augustin ; les héritiers de leur pensée ont continué à défendre comme eux la doctrine traditionnelle répudiant avec la même énergie les erreurs contenues dans les cinq fameuses propositions et les enseignements modernes de l'école des jésuites. « Comme les jésuites sont à leurs yeux les novateurs par excellence, ils combattent le jésuitisme, le molinisme, le laxisme et tous leurs dérivés partout où ils croient les rencontrer. » M. Gazier est leur disciple ; son but en composant ces ouvrages a été « d'écrire l'histoire des doctrines morales et religieuses qui ont été celles de Port Royal mais qui ne lui appartenaient pas en propre », de montrer « ce que fut l'esprit port-royaliste ou janséniste au début du XVII^e^ siècle, au temps de Bérulle et de saint François de Sales ; ensuite à Port-Royal, autour de Port-Royal et finalement autour des ruines de Port-Royal à travers deux siècles ».

M. Gazier a pu vouloir faire une œuvre objective. En fait, il a composé un plaidoyer où il a pris la défense de ceux qu'il se refuse à considérer comme des jansénistes au sens de l'Eglise catholique, contre leurs ennemis de toujours, les jésuites ; bon gré, mal gré, l'avocat a nui à l'historien. Qu'il y ait eu des excès regrettables dans les querelles religieuses d'autrefois, nous en convenons volontiers et nous n'hésiterons pas à condamner après le savant écrivain les procédés violents dont, par exemple, usa Louis XIV à l'égard des religieuses de Port-Royal. Nous déplorerons encore l'implacable rigueur

avec laquelle ont été poursuivis jusque dans la tombe les hôtes de Port-Royal. Nous reconnaissons sans peine que dans cette abbaye régna une grande ferveur, que sous l'action d'Angélique Arnauld s'y opéra une véritable restauration de la vie religieuse. Faut-il pour cela tout y admirer, méconnaître l'inflexible obstination des religieuses dans leur résistance aux ordres de l'ordinaire, leur trop grande habileté à défendre leur sens propre? Au cours des controverses les polémistes n'ont pas toujours usé des meilleurs arguments; pour justifier les décisions pontificales leurs défenseurs ont eu parfois recours à de bien médiocres raisons. Est-on en droit d'incriminer à cause de cela la Compagnie de Jésus tout entière, de l'accuser de fourberie, de répudier son action comme néfaste. N'est-ce pas dépasser les limites du permis qu'assimiler les jésuites aux pires hérétiques comme dans cette phrase: « Le jésuitisme (après 1850) se propagea comme l'arianisme au temps de saint Athanase » (t. II, p. 250). Je ne puis entrer dans le détail; mais que d'assertions seraient à discuter, que de jugements à réformer! Il n'est pas question bien entendu de mettre en doute le savoir de M. Gazier, encore moins sa loyauté et sa sincérité; mais n'a-t-il pas été victime de son système, de sa foi janséniste, dirais-je?

Œuvre d'un écrivain qui n'a pas seulement fréquenté assidûment les grandes bibliothèques et les dépôts d'archives, mais qui a eu à sa disposition cette précieuse bibliothèque où depuis longtemps les amis de Port Royal gardent avec un soin jaloux les documents les plus rares et des plus importants ayant trait aux controverses jansénistes, l'*Histoire générale du mouvement janséniste* abonde en détails d'un très haut intérêt. C'est ce qui en fait la valeur. Si discutable qu'elle soit dans son inspiration et ses conclusions, elle offre à l'historien qui en usera avec circonspection une source de renseignements précieux.

11. — Dans les tomes VI, VII et VIII de la Correspondance de Saint Vincent de Paul, M. Coste nous donne les lettres qui ont été écrites de juillet 1656 au 25 septembre 1660, les dernières, puisqu'il est mort le 27 septembre 1660. Saint Vincent de Paul est alors dans un âge avancé: en 1656 il a soixante-seize ans[1]; les infirmi-

1. Notons les lettres 2907 (VIII, 26), 2948 (VIII, 91) et 2973 (VIII, 117) d'où il appert que saint Vincent est né en 1580.

tés sont venues; de-ci de-là dans la correspondance il y est fait allusion. Mais ni les années, ni la maladie n'ont en rien diminué l'ardeur, ralenti l'activité de l'un des plus grands apôtres du XVII[e] siècle; elles n'ont pas davantage affaibli une pensée toujours vigoureuse, une volonté puissante mise au service du bien.

Dans les lettres de ce vieillard se retrouvent toutes les qualités de l'homme mûr que nous avons déjà signalées. C'est d'abord un solide bon sens qui conduit le saint à se défier des choses trop extraordinaires, à imposer de sages limites aux exagérations possibles du zèle, à mettre en garde contre le scrupule. Le supérieur de la maison de Saintes, par exemple, a mandé à saint Vincent que des phénomènes singuliers se produisent dans sa maison, que des bruits réitérés et souterrains s'entendent chaque nuit. Sans rejeter l'idée de quelque sortilège, le saint lui répond: « Assurez-vous auparavant... que ce bruit extraordinaire ne vient pas des hommes. Au reste, Monsieur, d'où qu'il puisse venir et quoi qui puisse arriver, il ne s'en faut point mettre en peine, mais, en méprisant tout cela, demeurer en paix. » (VI, 84.) La peste sévit à Gênes et à Rome. Entraîné par leur zèle, les prêtres de la Mission qui s'y trouvent en résidence, s'exposent au danger de la contagion en soignant les pestiférés. Le supérieur général le leur interdit en ces termes: « Les jeunes enfants ne doivent pas entreprendre de faire ce que font les hommes forts. Notre compagnie est encore trop petite et trop faible pour imiter les autres corps de l'Eglise, qui sont comme des géants et qui peuvent, sans s'incommoder, fournir plusieurs ouvriers, au lieu que nous ne saurions faire de même sans nous anéantir. » (VI, 117.) Aux Filles de la Charité qui, en raison de leur ministère charitable ne peuvent s'acquitter de leurs exercices de piété, saint Vincent n'hésite pas à dire: « Ne vous mettez pas en peine si vos emplois vous empêchent d'être exactes à l'oraison et aux règles, parce que la charité étant la reine des vertus, il faut tout quitter pour elle. » (VII, 457); ou encore: « Vous avez raison de n'être pas scrupuleuses de perdre la messe pour assister les pauvres, car Dieu aime mieux miséricorde que sacrifice. » (VII, 52.).

Je ne parlerai pas de l'esprit de charité qui anime saint Vincent; il se manifeste à toutes pages. La grande leçon

que le saint ne se lasse pas de donner à ses correspondants, est celle de l'abandon à la Providence. « Je vous prie, Monsieur, mandera-t-il à Jacques Pesnelle, supérieur à Gênes, de regarder toutes choses dans l'ordre de Providence et en faisant ce qui est de votre côté humblement et soigneusement pour contribuer que tout aille de bon pied, vous soumettre, pour le reste, au bon plaisir de Dieu. » (VII, 376.). « Un parfait abandon à la Providence, tel que le vôtre, écrira-t-il à Jean Martin, supérieur à Turin, vaut plus que tout autre établissement. Je prie Notre Seigneur qu'il vous confirme pour honorer par votre pauvreté l'état où il se trouvait sur la terre quand il disait que les oiseaux avaient des nids et les renards des trous, mais que pour lui il n'avait pas un lieu pour s'y retirer » (VIII, 234). A un autre prêtre de la Mission, il dira : « Le bon Dieu ne se gouverne pas dans ses œuvres selon nos vues et nos souhaits. Nous devons nous contenter de faire valoir le peu de talents qu'il nous a mis en main sans nous mettre en peine d'en avoir de plus grands ou de plus étendus. Si nous sommes fidèles en peu, il nous constituera sur beaucoup; mais cela est de son ressort et non pas de nos soins. Laissons-le faire et resserrons-nous dans notre coquille » (VII, 515). De ses pensées si fortes et si consolantes à la fois, s'inspirent d'admirables lettres qu'il adresse aux âmes tourmentées par les angoisses intérieures ou les scrupules, telles celles destinées à la sœur Hardemont (VII, 232), à la sœur Avoie Vigneron (VII, 240), celle qu'il écrit au lendemain de la mort de la bienheureuse Louise de Marillac, sa grande collaboratrice (VIII, 270, 273, 277). Toutefois s'il faut avoir confiance dans la Providence, il ne s'agit pas de la tenter. « J'avoue qu'on peut attendre quelque chose de la Providence; mais il ne faut pas tenter Dieu qui, vous ayant donné honnêtement de quoi commencer et soutenir un établissement en observant la règle et la pauvreté religieuse, ne veut pas qu'on fasse une dépense superflue pour se commettre ensuite à sa Providence » (VIII, 41). Et, dans sa sagesse, saint Vincent dissuade Anne-Marguerite Guérin, supérieure du second monastère de la Visitation à Paris de se laisser entraîner dans de vastes constructions qui ordinairement épuisent les communautés.

Une telle doctrine ne peut être vécue que si elle est fon-

dée sur une grande humilité. Vincent ne cessera pas d'exhorter ses disciples à pratiquer cette rare vertu. « Tendez toujours en bas, à l'amour de votre abjection et au désir du mépris et de la confusion, contre l'inclination naturelle qui porte à l'affection de paraître et de réussir » (VII, 289). Lui-même donnera l'exemple en mainte et mainte lettre. Avec la plus entière conviction, il écrira : « Je l'ai dit souvent à la compagnie, Monsieur, qu'il ne lui arrive point de mal que par ma faute. La difficulté qui se rencontre en cette mission le fait voir assez ; et de cela je vous demande pardon, prosterné en esprit à vos pieds et de ceux qui sont auprès de vous » (VII, 12). Exhortant un supérieur de maison à la patience, il lui dira en toute simplicité : « Nous devons tenir pour constant qu'il n'y a point d'homme qui n'ait ses défauts, et je suis celui qui en a davantage » (VIII, 146). Humble pour lui-même, saint Vincent l'est tout autant pour la famille religieuse qu'il a fondée : « C'est bien fait, écrit-il à Edme Jolly, supérieur à Rome, de n'aller pas au devant des emplois. Il est plus séant à notre chétiveté de les attendre que de les prévenir et le zèle discret n'est pas contraire à cette retenue » (VIII, 291).

Humble comme il l'est, saint Vincent n'en aura qu'une plus grande autorité pour gouverner les deux familles religieuses des Prêtres de la Mission, des Filles de la Charité. Sans doute, ce n'est pas toujours une tâche aisée : avec le temps, les difficultés ont apparu. Certains sujets sont enclins à n'agir qu'à leur fantaisie. Des supérieurs de maison ne sont pas toujours heureux dans leur administration ; il en est qui sont distants, trop sévères. L'esprit de paix et de concorde manque dans certaines communautés. Avec une grande bonté, mais aussi avec une intrépide fermeté, le saint rappelle les membres des deux congrégations aux devoirs de leur vocation ; le faut-il, il ne leur ménage pas de rudes reproches : il est vrai que, même alors, un mot, une phrase que ne peut taire sa charité, vient tout tempérer, tout adoucir. Saint Vincent ne dédaignera pas de s'occuper de menus détails comme ceux du costume quand ils auront leur importance pour la vie religieuse. Des Filles de la Charité qui se trouvaient à Arras, avaient demandé à se couvrir la tête à la manière des femmes de cette ville ; elles se plaignaient d'être trop regardées à l'église. Il

leur écrit : « Vous dites que c'est la honte de ce qu'étant dans l'église autrement que ne sont les autres, tout le monde vous regarde; et moi, je crains que ce soit l'orgueil qui vous donne cette honte, sinon activement, du moins passivement, vous faisant penser que dans ces regards, il y a quelque mépris, de sorte qu'adhérant à cela ce serait adhérer à une imperfection. De plus, vous feriez une division en votre compagnie, qui doit être partout uniforme ». Le saint conclut : « Mais je veux que l'on continue à vous regarder; ne vaut-il pas mieux édifier ces gens-là par votre modestie que de vous cacher sous un morceau d'étoffe, faute d'humilité? » (VI, 113 et 114).

En homme d'expérience qu'il est, saint Vincent donne à ses missionnaires les avis les plus utiles pour leur ministère apostolique. Notons ceux qu'il donne pour la prédication. A Gabriel Delespiney, supérieur à Marseille, il écrit : « Ne craignez pas d'annoncer aux peuples les vérités chrétiennes, dans la simplicité de l'Evangile et des premiers ouvriers de l'Eglise. Nous vous avons ouï prêcher et savons que vous procédez à la bonne manière pour toucher les cœurs. La réputation de la compagnie doit être en Jésus-Christ et le moyen de l'y maintenir est de se conformer à lui et non pas aux grands prédicateurs » (VIII, 149). Déjà auparavant, il avait dit : « Il faut une grande circonspection pour ne choquer personne et beaucoup de charité et d'humilité vers son auditoire pour le bien édifier » (VI, 321). Un prédicateur qui abusait de la patience de ses auditeurs, reçoit cet avis : « J'ajoute mes prières aux avertissements qu'on vous a faits de n'être plus si long en vos prédications. Nous voyons par expérience que telles longueurs en empêchent le fruit et ne servent qu'à exercer la patience des auditeurs, au lieu qu'un discours bref et pathétique est souvent suivi de bons effets » (VI, 612). Comment ne pas rappeler cette lettre si spirituelle où un prêtre de la Mission est invité à se garder du ton grandiloquent, à être plus simple, plus familier : « Au nom de Dieu, Monsieur, ménagez votre santé et modérez votre parole et vos sentiments. Je vous ai dit autrefois que Notre Seigneur bénit les discours qu'on fait en parlant d'un ton commun et familier, parce qu'il a lui-même enseigné et prêché de la sorte, et que, cette manière de parler étant naturelle, elle est aussi plus aisée que l'autre qui est

forcée et le peuple la goûte mieux et en profite davantage. Croiriez-vous, Monsieur, que les comédiens ayant reconnu cela, ont changé leur manière de parler et ne récitent plus leurs vers sur un ton élevé, comme ils faisaient autrefois? » (VI, 378).

Avec l'apostolat auprès des pauvres gens de la campagne la formation du clergé dans les séminaires était un des ministères qui tenaient le plus à cœur à Vincent de Paul. L'avenir de l'Eglise de France n'en dépendait-il pas? Aussi n'est-il pas surprenant qu'il en soit fréquemment question dans ces lettres. Pouvait-il mieux manifester l'intérêt qu'il y portait, que dans ces lignes adressées à un directeur de séminaire: « Oh! que vous êtes heureux de servir à Notre Seigneur d'instrument pour faire de bons prêtres, et d'un instrument tel que vous êtes, qui les éclairez et les échauffez en même temps... Voyez donc, Monsieur, s'il y a aucun emploi au monde plus nécessaire et plus désirable que le vôtre » (VI, 393). Toutefois ce ministère ne sera fécond que s'il est fondé sur un grand esprit de piété. « Une des choses plus requises dans les séminaires, selon que l'expérience fait voir, c'est d'avoir des personnes intérieures et de grande piété, pour inspirer cet esprit dans les séminaristes; car personne ne donne ce qu'il n'a pas » (VI, 61). Nous avons dit, autrefois, comment saint Vincent concevait l'enseignement dans les séminaires; nous n'y reviendrons pas. Notons seulement ce passage d'une de ses lettres où il demande aux futurs prêtres d'avoir fait de bonnes humanités. « Le dernier clerc que nous avons envoyé a grand tort de ce qu'il ne s'applique pas comme il faut aux lettres humaines et s'opiniâtre si fort à la philosophie, que la raison veut qu'il diffère jusques à ce qu'il soit bon humaniste » (VI,546). Signalons encore qu'il est demandé, dans une autre lettre, qu'à côté du séminaire il y ait une paroisse « pour y exercer les séminaristes qui apprennent mieux les fonctions curiales par la pratique que par la théorie » (VII, 254).

Beaucoup d'idées et de faits seraient encore à mettre en relief dans cette correspondance. Que de détails des plus curieux s'y rencontrent, par exemple sur l'apostolat des prêtres de la Mission en France, en Pologne, en Italie, comme dans la lointaine île de Madagascar, sur la mission que de concert avec les membres de la confé-

rence du mardi, Bossuet organise à Metz où il est alors archidiacre, sur la controverse du jansénisme qui se poursuit avec âpreté. Saint Vincent continue à être résolument hostile aux doctrines condamnées et s'efforce « de tenir la compagnie nette de ces brouilleries » (VI, 106). Comme elle serait intéressante, si on la possédait, la réponse du saint à la très curieuse lettre que lui a adressée Jean de Bredevent, le 30 juillet 1660, pour lui demander confirmation des propos qu'il a autrefois tenus sur saint Cyran et le jansénisme (VIII, 334).

Nous ne redirons pas le soin avec lequel M. Coste a édité ces lettres, le luxe d'éclaircissements dont il les a enrichies : c'est chose trop connue pour qu'il soit besoin de le répéter. Le tome VIII, le dernier de la correspondance, se termine par la table alphabétique des correspondants de saint Vincent avec l'indication des lettres qu'ils lui ont écrites ou qu'ils ont reçues, d'une table bibliographique où sont énumérés les nombreux ouvrages auxquels a eu recours l'éditeur pour munir les lettres d'une annotation aussi copieuse qu'intéressante. Comme en dépit de son extrême attention et de sa curiosité très avertie, de légères erreurs lui ont échappé de ci de là, M. Coste y a joint une liste de corrections et d'additions. On le voit, rien n'a été négligé pour que l'œuvre soit aussi parfaite que possible. Pour que nous connaissions pleinement la pensée de saint Vincent, ses entretiens restent à publier ; nous ne doutons que M. Coste ne nous les donne bientôt en une édition excellente comme celle de la Correspondance.

12. — La réédition par MM. Urbain et Levesque du texte des sermons de Bossuet tel que l'avait établi le savant abbé Lebarq, se poursuit heureusement. Le tome cinquième est aujourd'hui paru : il comprend les sermons, discours et oraisons funèbres prononcés du 2 février 1666 au 21 août 1670. S'ouvrant par le Carême de Saint-Germain pour se clore avec l'oraison funèbre d'Henriette d'Angleterre, duchesse d'Orléans, il correspond, on le voit, à la période la plus brillante peut-être de la carrière oratoire de Bossuet, au moment où l'orateur est en pleine possession de son génie. C'est dire l'intérêt particulier qu'il offre.

Là où ils l'ont pu, MM. Urbain et Levesque ont encore amélioré le texte de M. Lebarq. Pour le sermon de la Purification du 2 février 1666, par exemple, ils ont

signalé en note des variantes d'après une copie prise à l'audition conservée dans la Bibliothèque de Petrograd, copie qu'ils avaient autrefois étudiée dans la Revue Bossuet (juin 1911). Le sermon pour la Conception de la Vierge du 9 décembre 1669 paraît avec son premier exorde, ignoré de M. Lebarq. Le sermon de vêture de Mlle de Beauvais est ramené à sa vraie date : le 11 août 1667. Surtout, le panégyrique de saint André est édité d'après le manuscrit autographe retrouvé à la Bibliothèque de Lille par M. E. Griselle. Quand on sait comment a été maltraité le texte du grand orateur, on ne s'étonne pas des longs et laborieux efforts auxquels se livrent des érudits tels que M. Lebarq et ses continuateurs pour le restituer. Là où M. Lebarq était passé, il semblait que plus rien n'était à faire. Il a fallu à MM. Urbain et Levesque leur science qui est prodigieuse et leur sagacité qui est très avertie, pour parvenir à rendre meilleure encore une œuvre déjà excellente. Grâce à eux, nous pouvons nous flatter d'avoir le vrai texte de Bossuet.

13. — Ce qui a été si heureusement achevé pour Bossuet, reste entièrement à faire pour Bourdaloue, cette autre gloire de la chaire chrétienne en France, au XVII^e^ siècle. Depuis leur première édition officielle publiée par le père Bretonneau, de 1707 à 1734, les sermons du célèbre jésuite n'ont pas cessé d'être imprimés et réimprimés; mais jamais l'un ou l'autre des éditeurs ne s'est préoccupé d'en améliorer ou d'en compléter le texte. Le père Bretonneau leur a sans doute infligé un traitement moins barbare que celui qu'ont connu ceux de Bossuet avec dom Deforis; il s'en faut toutefois que nous ayons le sermon tel qu'il a été prononcé. Or, cela surtout nous intéresse quand il s'agit d'un orateur comme Bourdaloue qui a exercé une si puissante action.

Nous rendre autant que faire se pouvait la parole vivante du prédicateur, tel était le grand dessein qu'avait conçu le père Chérot : il avait rêvé de publier à l'occasion du centenaire de la mort de l'orateur, une nouvelle édition de ses œuvres. Déjà il avait arrêté le plan de cette édition, écrit la préface; la mort du laborieux érudit, survenue en 1906, vint tout interrompre. Un disciple du père Chérot s'est heureusement trouvé là pour reprendre son projet. Depuis son *Bourdaloue. Histoire critique de sa Prédication*, parue en 1901, M. E. Griselle n'a jamais cessé

de s'intéresser à la question Bourdaloue; les nombreux sermons inédits qu'il a publiés depuis lors, sa particulière connaissance de l'histoire littéraire et religieuse du XVII[e] siècle, connaissance qui s'est affirmée par maints travaux excellents, le qualifiaient pour exécuter cette grande œuvre. Aujourd'hui, grâce au généreux concours de l'Institut de France, il nous donne les deux premiers volumes de cette édition nouvelle.

C'est par une réimpression qu'il l'inaugure, réimpression de sermons publiés clandestinement en 1692. Bourdaloue avait été non seulement étranger à cette publication, mais il l'avait formellement désavouée, déclarant « qu'il y avait plusieurs sermons où il n'y avait rien de lui », que les autres « n'avaient guère de lui que le texte et quelquefois la division ». Du coup cette édition clandestine avait été discréditée. Mais de bons critiques se sont avisés qu'ils auraient toute chance d'y retrouver en dépit du désaveu, les sermons de Bourdaloue sinon tels que l'orateur a souhaité qu'ils fussent, du moins tels qu'ils avaient été entendus. N'étaient-ils pas reproduits d'après des copies prises à l'audition suivant une pratique courante au XVII[e] siècle, pratique sur laquelle M. E. Griselle nous donne dans son Introduction de piquants détails. Cette édition clandestine, condamnée à disparaître depuis que Bourdaloue se fût réservé pour quinze ans par privilège royal le monopole de la publication de ses œuvres, ne pouvait donc pas être négligée. Comme elle est aujourd'hui à peu près introuvable, M. Griselle a pensé qu'il convenait d'abord de la reproduire intégralement, en n'y apportant que de légères corrections d'orthographe, de ponctuation, les notes nécessaires pour signaler les lacunes ou les changements, les éclaircissements philologiques indispensables pour surprendre dans toute sa force la pensée de l'orateur. Dans un premier volume publié en 1919 ont été donnés les *Sermons pour les grandes fêtes de l'année;* un deuxième volume de 1922, comprend les huit premiers sermons du Carême qui en compte trente-neuf.

Que dans ces copies faites d'après des notes prises à l'audition et reproduites dans l'édition de 1692 se rencontrent des distractions[1], des inexactitudes, des erreurs,

1. A moins que ce ne soit une faute d'impression on trouve t. I, p. 193 un curieux exemple de ces distractions. On lit: « tout aimable qu'il *ait* », alors qu'on s'attendrait à « tout aimable qu'il *est* ».

c'est trop évident; mais combien il est aisé de les rectifier! En retour comme nous apparaît plus vivant, plus fort, le texte qu'elle nous apporte. C'est un Bourdaloue inconnu que nous révèle M. E. Griselle, un Bourdaloue plus accessible et moins apprêté, qu'il fallait nous rendre. L'édition des œuvres de Bourdaloue est donc aujourd'hui commencée et bien commencée. Il faut savoir le plus grand gré à M. Griselle d'avoir assumé cette lourde tâche, tâche que du reste il était à peu près le seul à pouvoir bien remplir. Grâce à ce laborieux ouvrier des bonnes lettres, Bourdaloue n'aura plus rien à envier à Bossuet; à l'école des écrits authentiques des maîtres de l'éloquence religieuse du XVII[e] siècle, les prédicateurs du XX[e] apprendront l'art de bien penser et de dire excellemment.

14. — M. Marc Chassaigne a dans un très bon ouvrage dont nous avons parlé autrefois[1], revisé le fameux procès du chevalier de La Barre et démontré que l'Eglise avait été entièrement étrangère à la condamnation et à l'exécution de ce personnage au reste médiocrement intéressant. M. le chanoine Désers a eu l'heureuse pensée de reprendre ses conclusions et de les vulgariser dans un opuscule de 64 pages. Les légendes anticléricales ont la vie dure; les livres savants qui devraient les tuer ne pénètrent guère dans les milieux populaires; là où ils n'agissent pas, il faut une brochure courte, claire et précise. Celle de M. Désers a toutes ces qualités; elle sera d'un précieux secours à ceux qui souhaiteront savoir rapidement la vérité sur cette affaire célèbre.

15. — Lorsque nous avons parlé de la *Vie du P. Firmin de la Nativité* du R. P. Marie-Amand de Saint Joseph, dans notre dernière chronique d'histoire, nous avons regretté que l'auteur n'eût pas consacré à son héros « un ouvrage plus court où la réalité aurait été serrée de plus près[2] ». On trouvera à peu près l'ouvrage que nous souhaitions dans la *Vie abrégée du P. Firmin de la Nativité*. Nous signalons bien volontiers cet opuscule à nos lecteurs ainsi qu'une neuvaine de lectures pieuses: *Leçons du martyr*, que le R. P. Marie Amand de Saint Joseph destine à ceux qui voudraient satisfaire leur piété envers le religieux martyr.

1. *Le procès du chevalier de La Barre*. Paris, Gabalda, 1920. Voir la *Revue Apologétique* du 15 février 1922, n° 626.
2. *Revue Apologétique* du 1[er] avril 1923, p. 52.

16. — Le lycée Louis-le-Grand a continué d'être au XIX^e^ siècle ce qu'avait été aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles le collège de Clermont, l'une des plus importantes institutions d'enseignement en France. Faire son histoire, ce n'est donc pas seulement garder de précieux souvenirs pour ses anciens élèves, c'est encore projeter une vive lumière sur l'histoire de l'enseignement public lui-même. C'est pourquoi le volume que M. Dupont-Ferrier vient d'ajouter à celui dont il a été question l'année dernière[1], doit dépasser le cadre déjà si large des amis de Louis-le-Grand et atteindre tous ceux qui portent quelque intérêt aux questions d'instruction et d'éducation.

Résultat d'un long et minutieux travaux de recherches entreprises dans les archives de la vénérable maison avec la méthode scrupuleuse d'un maître de l'Ecole des Chartes, recherches complétées par de diligentes enquêtes auprès d'un grand nombre d'anciens élèves, ce livre nous dit à peu près tout ce qui peut être su du personnel enseignant de cette maison, de la vie matérielle, de la vie intellectuelle et de la vie morale qui y étaient menées, et il nous le dit de la manière la plus agréable qui soit, sans que le lecteur se sente le moins du monde écrasé sous la prodigieuse érudition de l'auteur.

Du point de vue même de l'enseignement sont particulièrement à retenir les pages où l'on voit comment aux diverses époques s'est posé le difficile problème de la juste part à faire aux lettres et aux sciences, aux diverses spécialités littéraires et scientifiques comme la philosophie, l'histoire et la géographie, les langues vivantes, la physique, la chimie, l'histoire naturelle. Ces dernières disciplines qui longtemps avaient eu un rôle modeste, trop modeste, il faut le reconnaître, ont périodiquement tendu à prendre une place plus grande, jusqu'au jour où des esprits chagrins les trouvant trop envahissantes se sont efforcés de les ramener à leur condition première. Le débat entre les lettres et les sciences s'est élevé à plus d'une reprise au cours du XIX^e^ siècle; on sait qu'il n'est pas encore clos; plus que jamais se pose aujourd'hui la question de savoir comment concilier les exigences des diverses sciences avec ce que j'appellerai les capacités intellectuelles des cerveaux d'enfants. Si

1. Voir la *Revue Apologétique* du 15 juillet 1922, p. 502 et suiv.

jamais les enseignements du passé pouvaient être de quelque utilité, ce serait le cas de conseiller à ceux qui ont à élaborer les programmes d'enseignement ou à les appliquer, de lire, de relire même, cette partie de l'ouvrage de M. Dupont-Ferrier.

Ce qui est pour nous d'un intérêt plus spécial, ce sont les chapitres où il est parlé de l'éducation religieuse. Certes, elle ne tient plus au Lycée Louis-le-Grand le premier rang qu'elle avait au collège de Clermont; il suffit aux maîtres de l'Université qu'elle ait conservé une place qui, suivant les époques, sera plus ou moins grande. Des aumôniers en sont chargés. Leurs principales fonctions étaient de célébrer la messe à laquelle les élèves catholiques furent longtemps tenus d'assister aux jours commandés, de confesser, de donner des conférences religieuses, d'enseigner le catéchisme. M. Dupont-Ferrier esquisse les portraits des aumôniers qui se succédèrent au Lycée Louis-le-Grand; il caractérise leurs méthodes, apprécie leur action. Pour des raisons qui tiennent les unes au temps où ils vivaient, les autres à leurs qualités personnelles, ils n'eurent pas une égale autorité et ne jouirent pas d'une semblable influence.

Quelle fut dans ces conditions la vie religieuse à Louis-le-Grand aux divers moments de son histoire? Si, pour l'époque impériale les affirmations que nous avons sont, au gré de M. Dupont-Ferrier « plus ou moins passionnées, intéressées et vagues », nous sommes mieux informés pour la période de la Restauration. Le fameux mémoire où Lacordaire a dénoncé l'incrédulité qui régnait dans les lycées de Paris, peut sans nul doute s'appliquer au Lycée Louis-le-Grand. N'y trouve-t-on pas comme un écho des doléances que faisait le proviseur, M. Laborie, dans le rapport de 1825 où il décrivait l'état religieux à son entrée en fonctions en 1824: « Les bons, en très petit nombre, devaient cacher leur piété pour se soustraire aux sarcasmes et même aux persécutions de l'immense majorité. On tenait les propos les plus impies sur nos saints ministères (*sic*)... nul respect pour le saint lieu où se commettaient des horreurs... Je fus effrayé du libertinage d'esprit et de cœur qui régnait parmi les élèves... Je n'exagère pas, le mal était à son comble ». (p. 465.) A la veille de 1830, M. Laborie disait, il est vrai: « Les mœurs deviennent tous les jours de plus en plus satisfaisantes; la religion est pratiquée sans af-

fectation ni hypocrisie; une décence parfaite se fait remarquer dans la chapelle » (p. 466). Dans quelle mesure les aumôniers du lycée Louis-le-Grand qui signèrent le mémoire de Lacordaire, partageaient-ils le sentiment du proviseur? Après 1830, la vie religieuse ne fut pas en progrès. « Au fond l'indifférence et la tiédeur religieuses finirent par l'emporter, surtout quand se découragea le zèle des aumôniers. Bientôt ne s'exerça plus dans le lycée une action vraiment religieuse. » Aucune controverse, nulle pression sur les âmes, une large tolérance, voilà les règles admises alors et suivies. Et depuis 1870 cet esprit de libéralisme n'a guère cessé de s'accroître. Le lycée est resté respectueux de toutes les croyances; mais il laisse aux ministres des différents cultes le soin de les cultiver. Au milieu familial de faire le reste; le développement de l'externat s'y prête à merveille. « Ce sont les familles qui, pour une large part, presque tout le long du XIX^e^ siècle, ont voulu cet état de choses » (p. 466). Comment, ajouterons-nous, s'étonner que toutes les familles catholiques ne se soient pas aussi facilement résignées à cet état de choses, qu'elles aient réclamé la liberté d'enseignement, qu'elles continuent à y tenir jalousement afin d'avoir des institutions où plus large place soit faite à la vie religieuse, où lui soit accordée cette première place que l'Université ne peut lui donner?

17. — A ses trois volumes d'*Etudes de Critique et d'Histoire religieuse*, M. Vacandard vient d'en ajouter un quatrième où, comme dans les volumes précédents, il y aura beaucoup à puiser, soit pour fixer simplement l'un ou l'autre point d'histoire ecclésiastique, soit pour défendre l'Eglise contre les attaques de ses adversaires. Nos lecteurs en jugeront par la seule énumération des questions traitées: *L'apostolat de saint Pierre à Rome; La papesse Jeanne; La prophétie de saint Malachie; Sainte Geneviève de Paris; La fausse Jeanne d'Arc; Les origines du Salve Regina; L'Auteur de l'Imitation de Jésus-Christ; L'âme religieuse de Pierre Corneille.* Le plus souvent, l'auteur vulgarise les conclusions des spécialistes, mais il les vulgarise à la manière de quelqu'un qui sait et sait très bien. Le docte historien de saint Bernard détruit les légendes avec une ardeur égale à celle qu'il apporte à défendre ce qui est vraiment de

l'histoire. S'il refuse toute authenticité à la fameuse prophétie de saint Malachie, s'il ruine la fable de la papesse Jeanne, il défend victorieusement contre M. Guignebert le fait de la venue de saint Pierre à Rome et, contre le critique allemand Krusch, il établit la valeur historique de la vie de sainte Geneviève. Œuvre d'un érudit loyal et consciencieux, ce recueil d'articles est appelé à rendre de signalés services. Il faut remercier M. Vacandard d'avoir ainsi rendu accessible à un plus grand nombre de lecteurs ce que beaucoup avaient déjà pu lire dans l'une ou l'autre Revue.

Lille.

Auguste LEMAN.

Informations

A propos de la Semaine Sociale de Grenoble et du problème de la Population

De quoi il s'agit principalement

Sous Louis XIV, la France avait 40 % de la population totale des grandes puissances européennes; en 1789, avec 25 millions d'habitants, elle était la nation qui comptait la population la plus nombreuse; aujourd'hui, elle ne possède plus que 9 % à peine, de la population totale des grandes puissances mondiales. L'an dernier, l'Allemagne s'est augmentée de 513.000 âmes; la France, de 70.000 seulement.

Or, quoi que d'aucuns en disent, la qualité ne peut pas, pour tout, suppléer à la quantité. D'autre part, la première n'est pas en raison inverse de la seconde. Au contraire. N'est-il pas notoire que, souvent, on observe plus de virilité et de dévouement, plus d'ardeur au travail et plus d'initiative dans les familles nombreuses, aux foyers où rayonne une vie simple et plus abondante, où les parents donnent l'exemple incessant du sacrifice gaîment accepté et où, à leur école, les enfants apprennent à s'entr'aider activement.

Il faut accroître notre population française.

Mais comment ?

Naturalisation d'étrangers. — Presque 120.000 étrangers se sont installés en France au cours de l'année dernière : Polonais et Italiens, surtout. De bons citoyens s'en inquiètent. Pour moi, je veux penser que la naturalisation de ceux qui sont venus et qui viendront travailler et s'établir chez nous, est de nature à procurer d'heureux résultats.

La France n'est pas de tout point comparable aux Etats-Unis, et il serait imprudent de se laisser constituer, sur nos frontières ou même, çà et là, au cœur de notre pays, des groupements compacts d'étrangers, qui s'obstinent à faire bande à part et à conserver leur langue d'origine. Gardons-nous bien de laisser certaines de nos régions se dénationaliser ou se défranciser. A cela il y aurait, en temps de paix comme en temps de guerre, de gros inconvénients.

Mais une loi bien faite et un Office National de naturalisation sagement constitué et vigilant pareraient à tout péril. Pas de xénophobie donc, pas de crainte excessive à l'égard des étrangers. On peut en recueillir ou en faire venir, en attirer, qui seront assimilés sans trop de peine. MM. Poincaré et Barthou ont déposé un projet de loi à cet effet. Que les taxes onéreuses, qui empêcheraient bon nombre d'étrangers de demander leur naturalisation, soient supprimées, et qu'on se montre particulièrement favorable aux étrangers de certains pays, quand ils sont ou quand ils donnent lieu d'espérer qu'ils seront pères de famille nombreuse. Si l'on sait prendre les intelligentes précautions qui s'imposent, la naturalisation aura d'heureuses conséquences.

Qu'on ne s'imagine pas, toutefois, qu'elle puisse rapidement élever d'une façon considérable le taux de densité de notre population. A vouloir aller trop vite, on s'exposerait à faire fausse route.

Contre la mortalité infantile. — C'est, avant tout, le nombre des Français, des Français de race, qu'il faut augmenter.

Par de bonnes lois d'hygiène, empêchons, comme on l'a dit, de mourir qui peut vivre. Nous sommes, à cet égard, en retard sur plusieurs autres nations. Nous pourrions abaisser notablement le chiffre de notre nati-mortalité et de notre mortalité infantile, en luttant contre

l'alcoolisme ou les maladies vénériennes, et en multipliant certains moyens d'action bien connus : consultations de nourrissons, encouragements à l'allaitement maternel, répression sévère des falsifications du lait, etc.

« On a déjà obtenu de beaux résultats, abaissé de 150.000 à 90.000 le nombre des enfants de moins d'un an qui meurent chaque année. On peut encore réduire ce dernier chiffre de moitié, sauver 40 à 45.000 de ces petites vies humaines. » Pour bien des femmes, ce serait une joie et un encouragement précieux.

Une telle œuvre serait insuffisante, cependant. « D'abord, continue la brochure classée première au concours du Prix Michelin (1923, Alliance Nationale, Paris, 10, rue Vivienne), parce qu'un tiers au moins des petits disparus auraient été remplacés l'année suivante par leurs parents qui, les conservant, s'abstiendront d'une paternité nouvelle. Puis, parce que la diminution du chiffre de nos naissances nous donnera chaque année moins d'enfants à sauver. Enfin, parce qu'il ne nous faut pas seulement 40 ou 45.000 enfants de plus par an; mais des centaines de milliers ».

Comme l'écrit énergiquement la même brochure, « l'essentiel n'est pas d'empêcher de mourir, c'est de faire naître ».

Faire naître. — L'essentiel est d'obtenir que le nombre de nos mariages ne diminue pas et que leur fécondité se relève.

Notre taux de nuptialité restera, je crois, — du moins pendant plusieurs années — sensiblement le même que par le passé. Il est vrai que la diminution, déjà ancienne, de notre natalité doit, logiquement, amener, vingt-cinq ans plus tard, une diminution des mariages. Mais, comme la France est toujours l'un des pays où l'on se marie le plus volontiers, il suffirait de quelques sages mesures pour y empêcher le nombre des mariages de s'abaisser à l'excès. De fait, notre moyenne tend à redevenir ce qu'elle était avant la guerre. Dans la grande paroisse parisienne de Notre-Dame de Lorette, du 1er janvier au 31 juillet, il y a eu en 1912, 194 mariages; en 1913, 211; en 1922, 193; en 1923, 211. Je ne parle pas des années de la guerre ou des années qui l'ont immédiatement suivie, années exceptionnelles qui devaient donner et ont donné moins et plus de mariages qu'à l'ordinaire.

C'est donc, en fin de compte, à relever le taux de notre natalité qu'il faut viser principalement.

En 1830, nous avions en moyenne 4 naissances pour un mariage; 3, en 1890. Aujourd'hui, nous n'en avons même plus 2. Les ménages, où l'on ne voit qu'un ou deux enfants, constituent plus des deux tiers des ménages français. On se marie, mais on n'a plus d'enfants ou l'on n'en a qu'un nombre insuffisant.

Dernièrement, M. Max Turmann, professeur à l'Université de Fribourg (Suisse), écrivait dans l'*Ame française*, parlant de la « Caisse agricole de sursalaire familial de la région bordelaise :

« Au 31 décembre 1921, la Caisse donnait des allocations à

117 familles ayant 1 enfant;
50 familles ayant 2 enfants;
23 familles ayant 3 enfants;
4 familles ayant 4 enfants;
5 familles ayant 5 enfants;
2 familles ayant 6 enfants. »

Et il ajoutait : « Dans la répartition de ces familles d'après le nombre de leurs enfants, on a une nouvelle preuve — attristante dans sa forme même — de la nécessité où nous nous trouvons d'encourager les familles nombreuses », tant à la campagne que dans les villes.

Au Comité des Allocations familiales, on me donnait, ces jours-ci, les indications suivantes: des 8.300.000 salariés français, 1/3 presque ne sont pas mariés, et de ceux qui sont mariés 1/3 n'ont pas d'enfant. Si bien qu'on ne compte plus que 0,4 enfant par salarié manuel. C'est effrayant !

A quoi tient cette lamentable dénatalité ? A des causes multiples. Non pas tant, si l'on veut être sincère, à l'insuffisance des salaires (de l'aveu commun, ils permettent à une famille de deux enfants de vivre convenablement) qu'à ce bruit qu'on s'est plu à répandre, que « des enfants c'est la misère », et surtout à la fausse et matérialiste conception que l'on s'est faite du bonheur et de la dignité humaine, puis, par voie de conséquence, à l'instabilité et à l'immoralité de beaucoup de foyers.

La conclusion à tirer de ces données incontestables s'impose. Sans doute, il faut venir en aide aux familles, à celles du moins qui comptent plus de deux enfants (allocations familiales, etc) et chercher à détruire ainsi

le dicton pernicieux que je rappelais plus haut. Mais il faut, en même temps et avec non moins de force, travailler à redresser les esprits et à moraliser les âmes. En vain améliorerait-on la situation matérielle des pères de famille. Si hommes et femmes ne songent qu'à « faire des embarras » ou à s'amuser, ils pourront se marier, mais ils n'auront pas d'enfants, ou ils n'en auront qu'un, qu'un seul. On est trop « malin » aujourd'hui pour devenir père ou mère, quand on ne veut se gêner, se sacrifier à aucun prix.

Tout cela a été dit, redit, en termes excellents, à la Semaine Sociale de Grenoble. Le tout serait de vigoureusement agir en conséquence.

Deux « Directoires pratiques »

Deux rééditions qui seront bien accueillies du clergé :

1° Chanoine Laurent, directeur au grand séminaire de Verdun, *Directoire pratique*, 4e édition mise à jour jusqu'au 1er novembre 1922. Paris, Téqui, XVIII-286 pages. 5 francs. Pour un prix modeste, nos confrères auront ainsi sous la main, groupé d'une façon très pratique, ce qu'ils ont absolument besoin de savoir du nouveau Code canonique et des décisions récentes des Congrégations romaines.

2° Également chez Téqui et aussi au prix relativement modeste de 10 francs pour les 2 volumes (XIV-450 et 422 pages), *Directoire pratique du jeune confesseur*, par Alexandre Ciolli, traduit de l'italien par l'abbé Ph. Mazoyer, 11e édition corrigée conformément au nouveau Code canonique et aux récentes décisions du Saint-Siège. — Est-il besoin de rappeler au clergé que cet ouvrage contient un chapitre VI, éminemment utile : « Direction particulière à certaines classes de pénitents »? Ce chapitre, de plus de 500 pages, comprend 35 subdivisions. Il n'y a pas que les « jeunes confesseurs » qui puissent en profiter; tous y trouveront de précieuses indications.

J. Bricout.

Pour Saint Thomas

Le sixième centenaire de la canonisation de Saint Thomas d'Aquin provoque un redoublement de ferveur dans l'étude des œuvres du Grand docteur. Dans les milieux catholiques paraissent articles et ouvrages révélant quelque aspect nouveau de l'inépuisable doctrine

du Maître. Les milieux universitaires eux-mêmes ne peuvent plus négliger la majestueuse synthèse qu'ils ont trop longtemps dédaignée parce qu'ils l'ignoraient. A l'inorance a succédé l'étonnement devant la révélation de ce puissant édifice, et parfois même la sympathie.

Tout récemment, nous signalions ici même[1] l'ouvrage si pénétrant de Mgr Legendre, doyen de la Faculté de théologie à l'Université catholique d'Angers. Le R. P. Pègues qui a tant fait pour divulguer dans le grand public la doctrine thomiste vient de recevoir du Cardinal Bisleti de précieuses félicitations à l'occasion de la publication de son dernier ouvrage *Initiation thomiste*.

« Le sixième centenaire de la canonisation de Saint Thomas d'Aquin, écrit le cardinal, évoque à mon esprit et fait en quelque sorte défiler un à un devant mes yeux les hommes qui, en ces derniers temps, ont secondé avec le plus de talent et de zèle, les efforts des Souverains Pontifes pour la restauration des études thomistes. Si, aujourd'hui, un grand mouvement emporte l'élite des esprits non seulement dans les Universités et les séminaires, mais au dehors encore vers les doctrines du Docteur Angélique, c'est vous, pour une bonne part, qui l'avez provoqué et qui vous efforcez de l'accoître avec un zèle infatigable.

« Je songe surtout à votre œuvre maîtresse « Le commentaire français littéral de la Somme théologique »... mais je songe aussi à un ouvrage que vous avez publié plus récemment et qüi est destiné à aller chercher le lecteur, encore ignorant des beautés de la *Somme*, et, en la lui montrant de loin, telle une silhouette harmonieuse et grandiose, à lui mettre au cœur le désir d'y entrer, puis à l'y conduire comme le long d'une avenue qui en rapproche de plus en plus la perspective. Je veux parler de votre « *Initiation thomiste* ».

Et devant cet incomparable monument qu'est l'œuvre du Docteur Angélique, le cardinal ne peut contenir son admiration: « Impossible de ne point tomber en admiration devant un édifice dont on voit que, reposant sur des bases inébranlables, il monte majestueusement, et va cacher son sommet dans les profondeurs de la divinité. »

1. Mgr Legendre : Introduction à l'étude de la *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin. Cfr : *Revue apologétique*, n° du 1er juin 1923, p. 312 sqq.

Revue des Revues

La renaissance du thomisme
La formation philosophique de Renan

I. C'était hier et cela semble bien vieux: Une Revue catholique réunissait des études d'un philosophe, d'un artiste et d'un sociologue et s'intitulait bravement le procès de l'Intelligence. Aujourd'hui philosophes, artistes, sociologues s'unissent sous l'enseigne de la *Revue fédéraliste* pour célébrer la *renaissance du thomisme*. Ainsi donc, le thomisme n'est plus un objet de délectation morose pour les bons petits séminaristes: il gagne du terrain: Maritain le donne tout pur dans ses chroniques de la *Revue Universelle;* les Dominicains en gavent les abonnés de la *Revue des Jeunes;* et les cours féminins de l'Institut catholique ont un franc succès.

Je vous entends méchante langue, murmurer: « Le snobisme l'a pu faire autant que le thomisme », et sur votre carte idéographique, vous me faites remarquer que les zones d'influence scolastique, coïncident avec celles du nationalisme intégral. Taisez-vous et lisez la note du P. de Tonquédec sur thomistes et thomistes! vous y trouverez de sages conseils et des traits de fine humeur. Quelle jolie galerie! Le thomiste honteux qui gaze d'idéalisme les jours trop crus du maître, le thomiste fantaisiste qui réconcilie Hegel et Saint Thomas dans une synthèse bien personnelle, le thomisme condescendant toujours prêt à déplorer la naïveté et la crédulité du moyen âge. A vrai dire, la revue pourrait être plus complète: voyez par exemple ce partisan qui cherche à justifier par la *Somme* sa propagande (ceci soit dit pour l'étude sur Saint Thomas et l'Ordre social dont les conclusions tendancieuses trouveront leur correctif dans un ouvrage bien connu du P. Descoqs). Voyez encore ce littérateur qui, vantant, urbi et orbi, le bienfait et la certitude de ses nouvelles directives artistiques, se fait ainsi une innocente réclame. Ah! M. Ghéon! pourquoi toujours parler de vos erreurs passées, votre étude sur le thomisme et l'art littéraire, sans ces empiètements d'un moi haïssable serait digne de figurer en appendice au petit livret de Maritain « Art et scolastique ». Ce dosage savant des droits de l'artiste et des devoirs de l'homme, du chrétien, montre une fois de plus le souci de conciliation et l'ouverture d'angle des philosophes chrétiens: « com-

plexio oppositorum » dirait Harnack. L'artiste a des droits, et même des devoirs formels, vis à vis de l'art et de la technique, par ailleurs il doit consentir, à la morale et à la société, des sacrifices coûteux, mais ainsi son œuvre s'enrichira d'intérêt humain et se haussera de l'ordre de la chair et de l'esprit à celui de la charité. Et cela est encore plus vrai de la littérature qui pour s'exprimer utilise le mot, signe idéologique, « un certain ordre dans les mots suppose donc un certain ordre dans les pensées... l'art pour l'art aussitôt devient impossible: voici le beau tenu de composer avec le vrai ». Nous avons déjà lu cela dans le P. Longhaye et dans Ch. Maurras, mais il est excellent de redécouvrir, de temps en temps, l'Amérique: c'est proprement la conversion. Jamais deux sans trois: après Tonquedec et Ghéon, Maritain. Ne vous effrayez pas: sans doute la sévère perspective de son argumentation, la forte densité de son langage un peu triste peuvent sembler rébarbatives, mais tournez la page, et Maritain, professeur devenu pourfendeur, se fait une brochette de préjugés modernes et de superstitions laïques.

Science et contingence, tel est le sujet. Après avoir rigoureusement établi que « l'immutabilité et la nécessité de l'objet du savoir ont pour condition son universalité » et que pourtant par application au singulier, des vérités universelles de la science, il peut y avoir, par accident, une science des choses corruptibles, tout soudain, Maritain s'en prend à l'intangible dogme moderne du déterminisme universel. Sans doute toute cause est déterminée de par son essence, à son effet: et, en ce sens, le déterminisme universel est un fait, mais « c'est erreur et puérilité de croire que tous les événements de la nature sont rendus nécessaires et inévitables en droit dès l'instant que la nature elle-même est posée »; « la science alors devrait porter sur les événements individuels, alors qu'au contraire, pris comme tels, ils lui échappent par nature. » Lisez dans la Revue fédéraliste, l'explication de Maritain, et puis reportez-vous au passage souvent cité de Renan (préface de la vie de Jésus), concernant le miracle!

II. Vraiment Psichari avait raison, le thomisme a cruellement fait défaut à Renan! Seulement peut-on juger d'aujourd'hui par hier. J'ai entendu un écrivain

catholique m'affirmer que la tradition cartésienne est toujours vivante dans les séminaires. « Rappelez-vous Renan » me disait-il, et il oubliait sans vergogne Léon XIII, le cardinal Mercier, Mgr d'Hulst et la rénovation philosophique du clergé.

D'ailleurs, on schématise trop la crise renanienne : brusque révélation du germanisme dans un esprit plus actif que vigoureux, anémié par une philosophie exsangue. C'est à la fois exagéré et incomplet. Au séminaire, Renan n'a fait que pressentir l'Allemagne : et les savantes études de M. Lasserre démontrent plus la science germanique du critique que celle du maître. Et puis Renan n'est pas tout entier dans sa conception du devenir universel : il y a le scientisme, l'emballement naïf de ce littérateur pour la Science et son Avenir (les majuscules sont de Renan) et c'est l'apport Berthelot. Il y a l'influence du temps : Renan assiste à une renaissance de l'esprit voltairien, et il écrit : « pour ma part, je reconnais la paternité de Voltaire, tout en faisant mes réserves ». Il y a enfin et surtout l'Université : après Issy, la Sorbonne. Cousin, le Cousin « des beaux jours de jeunesse » a par son éclectisme, inspiré le specticisme du grand dilettante. Renan le reconnaît dans une lettre à sa sœur, récemment publiée par la *Revue de Paris* (mars), sorte d'examen de conscience au cours d'un malentendu survenu entre Henriette et lui. « Il te manque une certaine impartialité, une certaine largeur ou tolérance, qui fait à toute chose sa part, qui ne s'attache à rien exclusivement, qui n'est d'aucun parti... mais qui voit dans chacun une part de vérité, à côté d'une part d'erreur... ce qu'un système affirme, c'est sa part de vérité, ce qu'il nie, c'est sa part d'erreur. Il n'erre que parce qu'il exclut. Amour exclusif est le parallèle de haine et d'anathème. C'est là ce qu'on appelle l'éclectisme dans le bon sens. Voilà ce que disait M. Cousin dans ses beaux jours de jeunesse (27 janvier 1849). » Renan séminariste, oui ! mais le Renan universitaire est trop peu étudié.

B. Amoudru.

Le Gérant : GABRIEL BEAUCHESNE.

PARIS. — SOC. G^le D'IMP. ET D'ÉDIT., 17, RUE GARANCIÈRE.

Ministère de Jésus en Judée et en Galilée

De la première à la seconde Pâque

Précédemment[1], nous avons indiqué ce qui dans les synoptiques se rapporte à l'inauguration du ministère de Notre-Seigneur en Galilée, c'est-à-dire aux trois ou quatre mois qui ont précédé la première Pâque et le premier voyage à Jérusalem. Nous avons exposé les raisons qui obligeaient de changer la disposition des événements, telle qu'elle nous est donnée d'ordinaire dans les synopses ou les Vies de Notre-Seigneur. Dans cette étude nous avions conduit le récit évangélique jusqu'au moment du départ pour Jérusalem.

S. Jean est seul à nous raconter ce voyage à Jérusalem et en Judée. Nous avons montré ailleurs[2] pour quel motif les synoptiques l'ont passé sous silence : ce fut pour ne point briser le plan quadripartite de la catéchèse primitive. A l'époque de la composition des évangiles personne n'ignorait les pèlerinages au temple de Jérusalem que tout bon Israélite de la Palestine devait accomplir une ou deux fois l'année. Si les synoptiques ont omis d'en parler, ce n'est donc pas par ignorance, mais parce que le plan adopté par eux exigeait cette omission.

Il entrait au contraire dans le plan de S. Jean de les raconter, pour signaler les actions et les paroles de Notre-Seigneur conformes au but de son évangile. Mais, selon son procédé ordinaire, en racontant le premier voyage, l'évangéliste détache seulement quelques traits qu'il expose en détails, et, pour le reste, il se contente de formules générales, parfois un peu obscures dans leur concision.

Rapprochées cependant d'autres passages de son ré-

1. *Revue apologétique*, 15 janvier, 1er et 15 mars 1923.
2. *Nos quatre évangiles*, 3e édition, p. 53 et 350.

cit ou des autres évangiles, elles s'éclairent et nous permettent de nous rendre mieux compte de cette première année du ministère de Jésus.

Hormis la scène publique des vendeurs chassés du temple et l'entretien secret avec Nicodème, S. Jean est sobre de détails sur ce premier séjour de Notre-Seigneur à Jérusalem. Allusion seulement est faite à des miracles qui provoquèrent la foi d'un grand nombre (II, 23 ; IV, 45), miracles sans doute de guérisons comme celles qu'il avait opérées à Capharnaüm et aux environs. La foi produite par ces prodiges devait être bien imparfaite, puisque le divin Maître n'avait pas confiance en ces nouveaux croyants. Sans doute elle était superficielle et intéressée, et n'entraînait aucun changement de vie.

Si la foule était ébranlée, les chefs du peuple se tenaient sur la réserve. Ils ont pour le nouveau prophète l'attitude qu'ils avaient montrée d'abord à l'égard de Jean Baptiste. Il n'y a pas encore d'hostilité ouverte : on laisse agir Jésus, mais on reste défiant et jaloux. La démarche du divin Maître au sujet des vendeurs du temple les avait froissés. Eux-mêmes, les maîtres d'Israël avaient jusque-là toléré cet abus, peut-être par intérêt. Et c'est un homme sans mandat de leur part, un Galiléen, qui s'était permis de le corriger, et qui leur donnait par là indirectement une leçon. D'autre part, ils voyaient les foules se précipiter sur les pas du nouveau prophète et l'acclamer. Comment supporter une autorité s'élevant ainsi au détriment de la leur? Une telle popularité ne pouvait manquer de provoquer leur jalousie. Quelques âmes droites se rencontrent sans doute, comme Nicodème, que les prédications et les miracles de Jésus portent à réfléchir et à voir la main de Dieu dans les actions merveilleuses qui frappent leurs regards. Mais la crainte qui fait choisir la nuit à ce docteur d'Israël pour venir s'entretenir avec le Maître, montre ce que devaient être les dispositions de presque tous les autres membres du Sanhédrin, et la difficulté qu'il y avait à braver cette sourde hostilité.

Jésus dut rester à Jérusalem toute la durée des fêtes pascales. Après leur célébration, la foule des pèlerins prenait le chemin du retour. Pour lui il ne revint pas avec les Galiléens. Mais il passa de Jérusalem dans la campagne de Judée (Joan., III, 22) pour y prêcher la bonne nouvelle du royaume, comme il l'avait fait précédemment en Galilée autour de Capharnaüm. Il dut s'avancer à petites journées, allant de village en village, parcourant les différentes parties de la contrée. Comme il le recommandait plus tard à ses disciples en les envoyant prêcher, il choisissait dans chaque bourgade pour y séjourner, la demeure de ceux qui étaient le mieux disposés à recevoir son enseignement. Là et dans la synagogue, il prêchait, comme en Galilée, le renouvellement par la pénitence pour se préparer au royaume de Dieu.

C'est sans doute dès ce premier voyage qu'il dut, en traversant Béthanie, entrer dans la maison de Lazare et de ses deux sœurs, et se les attacher par les liens d'une étroite amitié. Dans ce lieu hospitalier il aima depuis à s'arrêter au cours de ses différents voyages à Jérusalem.

Dans cette première mission de Judée on peut croire qu'il descendit assez loin dans le sud. Parmi les auditeurs du Sermon sur la Montagne, quelques mois après, se trouvent des gens venus de l'Idumée (Marc, III, 8). Sur les frontières de Juda, ils avaient peut-être déjà entendu sa parole et vu ses miracles : le désir de le voir et de l'entendre de nouveau les entraîne jusqu'en Galilée. En s'acheminant à travers les bourgades de Judée, Jésus finit par atteindre les bords du Jourdain : il paraît avoir séjourné en cet endroit assez longtemps. Il prêchait la préparation au royaume de Dieu et ses disciples baptisaient ceux qui recevaient la parole ; ils pouvaient être nombreux à l'époque de la fête des Tabernacles, qui attirait toujours des foules de pèlerins à Jérusalem. A la même époque, Jean-Baptiste continuait encore à prêcher et à baptiser, mais il était remonté plus haut, à Ennon, près d'un autre gué du Jourdain. Il y rendit en faveur de Jésus un

nouveau témoignage que le quatrième évangéliste nous a conservé. C'est peu de temps après qu'il fut livré par les pharisiens aux mains d'Hérode et jeté en prison. Ce qui détermina Jésus à quitter les bords du Jourdain et à revenir en Galilée par la Samarie. Quatre mois avant la moisson, il passait près du puits de Jacob : on était donc au mois de décembre. Depuis la Pâque il s'était écoulé environ huit mois.

S. Jean, nous l'avons vu[1], distingue nettement le second retour en Galilée du premier : ce que n'avaient point fait les synoptiques, forcés par le plan de la catéchèse primitive à s'en tenir à un seul. S. Matthieu et S. Marc ne font allusion qu'au second ; S. Luc note le premier. De là le besoin qu'a le quatrième évangile de préciser en indiquant le miracle qui à Cana signale l'un et l'autre retour.

Il n'était point de notre sujet de commenter les divers épisodes du premier voyage à Jérusalem. Notre dessein était simplement de montrer que les chapitres que S. Jean y consacre (II, 13 — IV, 42) trouvent leur place naturelle après les passages de S. Marc (I, 24-45) et de S. Luc (IV, 31 — V, 16) consacrés à l'inauguration du ministère en Galilée, et avant la guérison du paralytique (Marc II, 1, et Luc V, 17) qui commence une nouvelle période du ministère galiléen, période plus continue et moins calme que la première.

Le récit du premier voyage à Jérusalem se termine par une réflexion qui a fort embarrassé les commentateurs : S. Jean y souligne le motif de ce voyage et l'accueil fait à Jésus à son retour en Galilée.

> Après deux jours, il partit de là et s'en alla en Galilée (44). C'est qu'en effet Jésus lui-même avait déclaré qu'un prophète n'est point honoré dans son propre pays (45). Lors donc qu'il fut arrivé en Galilée, les Galiléens l'accueillirent favorablement, parce qu'ils avaient vu ce qu'il avait fait à Jérusalem durant la fête : car eux aussi étaient venus pour la fête.

1. *Nos Quatre Evangiles*, p. 55.

Pour bien saisir le sens de cette remarque de saint Jean, il faut considérer le cadre dans lequel l'auteur la place. Elle vient immédiatement après le récit de la conversion des Samaritains de Sichar. Sans avoir eu le secours des miracles, ces étrangers ont cru en Jésus et l'ont regardé comme le Sauveur du monde, pour avoir pendant deux jours entendu sa parole. Quant aux Galiléens, ils ont besoin de miracles pour croire. S'ils l'accueillent favorablement, c'est qu'ils ont vu les miracles qu'il avait faits à Jérusalem. Et quand, à sa rentrée en Galilée, à Cana, l'officier royal le prie de descendre pour guérir son fils qui se mourait, Jésus dit en général de ses compatriotes, si vous ne voyez pas de miracles, vous ne croyez pas (Joan, IV, 18).

Ainsi encadrée la portée de la remarque de l'évangéliste se comprend mieux, à condition toutefois qu'on saisisse bien l'à-propos du verset 44. « Un prophète n'est point honoré dans son propre pays. » Si avec la plupart des exégètes, on place la visite de Jésus à Nazareth, seulement après le premier voyage à Jérusalem, ou à une époque encore plus tardive, on se voit obligé de regarder cette sentence comme un proverbe général, sans attache précise avec les circonstances. Cependant l'évangéliste nous le présente comme une parole déjà prononcée par Notre-Seigneur : *Jésus avait rendu témoignage*[1], etc. Comme nous l'avons vu, c'est dans la seconde visite à Nazareth qu'elle fut prononcée. Et cette visite avait précédé de peu de temps le premier voyage à Jérusalem.

Mais si Notre-Seigneur, mal reçu à Nazareth, sa patrie, fut amené par cet accueil à lui appliquer ce proverbe, comment rentre-t-il en Galilée? N'était-ce pas plutôt un motif d'en rester éloigné et de continuer sa prédication en Judée? Ce que l'évangéliste entend par sa patrie, c'est bien en effet Nazareth et en un sens plus large la Galilée. On ne saurait avec un certain nombre d'exégètes entendre ici la Judée. Sans doute Jésus était né à Bethléem ; mais durant son ministère, le peuple l'ignorait généralement (Joan., VII, 41-42).

1. L'aoriste grec a le sens du plus-que-parfait.

La Galilée seule avec Nazareth, la ville où il avait été nourri (Luc, IV, 16), avec Capharnaüm, appelée sa ville (Matt., IX, 1), pouvait revendiquer l'honneur d'être sa patrie. (Joan., I, 45-46; Matth., XIII, 54; Marc, VI, 1; Luc, IV, 16-23.)

Ce qui se produisit à Nazareth d'une façon aiguë, se vérifia dans une certaine mesure par toute la Galilée au début de la prédication. A Nazareth l'accueil fut nettement défavorable à la seconde visite. A Capharnaüm et dans les environs où Jésus avait prêché la venue du royaume de Dieu et la préparation par la pénitence, les foules avaient été étonnées de cette parole nouvelle; elles étaient plus attirées encore par les nombreux miracles qui l'accompagnaient. Mais le cœur n'était point gagné: les dispositions étaient superficielles et intéressées. L'annonce du royaume de Dieu prochain, accompagnée de tant de prodiges, avait réveillé les espérances charnelles du peuple. Mais qu'était ce prophète, ce thaumaturge? Un autre Jean-Baptiste peut-être? Le sentiment général était que le Messie ne devait point venir de Galilée. Que pouvait-il même venir de bon de Nazareth?

Pour obtenir du crédit, un prophète devait donner des preuves de sa mission au centre de la théocratie, à Jérusalem même, où résidaient les chefs de la nation, ses guides spirituels. Dans les questions religieuses le peuple se tournait naturellement vers la cité sainte: que pensaient les princes des prêtres, les docteurs de la loi?

Les caravanes des pèlerins de Galilée venus pour la Pâque à Jérusalem avaient été témoins des miracles opérés par Jésus, miracles qui avaient entraîné la foi d'un grand nombre. Les foules l'avaient acclamé. Sans doute les chefs du peuple n'avaient pas manifesté leur adhésion, mais ils s'étaient tenus sur la réserve, ils n'avaient pas encore témoigné d'opposition. De retour après de longs mois de séjour à Jérusalem et en Judée, Jésus rentrait en Galilée avec une réputation acquise dans la cité sainte de thaumaturge et de prophète.

Après avoir été mal accueilli à Nazareth, il était venu à Jérusalem, où il avait donné des preuves de sa mission. Et maintenant il rentrait en Galilée reçu partout plus favorablement qu'avant son pèlerinage à la cité sainte.

Il y rentrait après huit mois environ d'absence : temps auquel fait allusion S. Marc (après des jours) dans le premier épisode qui ouvre cette nouvelle période du ministère galiléen, la guérison du paralytique. S. Luc de son côté note le changement d'attitude d'une partie des auditeurs.

1° Guérison d'un paralytique,

Matth., ix, 2-8.	Marc, ii, 1-12,	Luc., v, 17-26.
	1. Après un certain temps, il rentra à Capharnaüm. On entendit dire : Il est à la maison. Il s'y assembla une si grande multitude que l'espace même qui était devant la porte ne pouvait la contenir. Et il leur prêchait la parole.	Il arriva un des jours qu'il était occupé à enseigner, et qu'auprès de lui se trouvaient assis des pharisiens et des docteurs de la Loi, venus des divers bourgs de la Galilée, de la Judée et de Jérusalem, et que la force du Seigneur l'inclinait à guérir.
2. Et voici qu'on lui apporta un paralytique étendu sur son lit.	3. Alors, il vint des gens lui amener un paralytique soulevé par quatre hommes, et, comme ils ne pouvaient le lui présenter à cause de la foule, ils découvrirent la toiture de l'endroit où il était et, par cette ouverture, ils firent descendre le grabat où gisait le paralytique.	18 Voici que des gens portant sur un lit un homme qui était paralytique, cherchaient à l'introduire pour le placer devant lui. Et ne trouvant pas où l'introduire à cause de la foule, ils montèrent sur la terrasse et par la toiture firent descendre le malade avec la couchette au milieu (de l'assemblée) devant Jésus.
Jésus, voyant leur foi, dit au paralytique : « Aie confiance, enfant, tes péchés sont remis ».	5. Jésus, voyant leur foi, dit au paralytique : Enfant, tes péchés sont remis.	20 Jésus, voyant leur foi, dit au paralytique : Homme, tes péchés te sont remis.
Or, voici que quelques-uns des scribes se dirent en eux-mêmes : « Celui-ci blasphème ».	Or, quelques-uns des scribes qui étaient là, assis, se faisaient dans leur cœur cette réflexion : « Comment celui-ci parle-t-il ainsi ? Il blasphème. Qui peut remettre les péchés si ce n'est uniquement Dieu? »	Sur quoi les scribes et les pharisiens se mirent à se faire cette réflexion : Qui donc est celui-là qui blasphème en ces paroles ? Car qui peut remettre les péchés si ce n'est Dieu seul ?

Jésus, voyant leurs pensées, dit: Pourquoi pensez-vous mal dans vos cœurs? Lequel est donc le plus facile de dire : tes péchés sont remis, ou de dire : Lève-toi et marche. Eh bien, afin que vous sachiez que le Fils de l'Homme a sur cette terre le pouvoir de remettre les péchés (s'adressant au paralytique) : Lève-toi, prends ton lit et retourne dans ta maison.	Mais Jésus pénétrant dans son esprit les réflexions qu'ils faisaient ainsi en eux-mêmes, leur dit : Pourquoi ces réflexions dans vos cœurs? Lequel est le plus facile de dire au paralytique: tes péchés sont remis, ou de dire : Lève-toi, emporte ton grabat et retire-toi. Eh bien, afin que vous sachiez que le Fils de l'Homme a sur cette terre le pouvoir de remettre les péchés (s'adressant au paralytique) : Je te dis : Lève-toi, prends ton grabat et retire-toi dans ta maison:	Mais Jésus, ayant pénétré leurs pensées, leur fit cette réponse : Qu'y a-t-il de plus facile de dire : Tes péchés te sont remis, ou de dire : Lève-toi et marche. Eh bien, afin que vous sachiez que le Fils de l'homme a le pouvoir sur cette terre de remettre les péchés (s'adressant au paralytique) : Je te le dis, lève-toi, prends ta couchette et va-t'en dans ta maison.
Et, se levant, il s'en alla dans sa maison. A cette vue, les foules furent remplies de stupéfaction et rendaient gloire à Dieu qui donne un tel pouvoir aux hommes.	Et il se leva et aussitôt, prenant son grabat, il sortit en présence de tous, si bien qu'ils étaient tous stupéfaits et ils rendirent gloire à Dieu en disant : Jamais nous n'avons rien vu de pareil.	Et aussitôt, s'étant levé en présence de tous, il prit le lit sur lequel il avait été étendu et s'en alla dans sa maison en glorifiant Dieu. La stupéfaction les saisit tous et ils rendaient gloire à Dieu et se trouvaient remplis de crainte en disant : Nous avons vu des choses extraordinaires aujourd'hui.

A la simple lecture de ces trois récits on remarque sur un même fonds commun la note personnelle de chacun des évangélistes, conforme à son but. Pour S. Matthieu, qui néglige l'ordre chronologique pour disposer les événements selon les besoins de sa thèse apologétique, il renvoie la guérison du paralytique dans son groupement de miracles des chapitres VIII et IX. Elle se trouve placée après la guérison des démoniaques de Gadara lorsque revenant de la rive orientale du lac, le Sauveur rentre à Capharnaüm. Le verset 1 du ch. IX doit se joindre au chapitre précédent comme la conclusion de l'épisode de Gadara. C'est la rentrée « dans sa ville », à Capharnaüm, signalée par la fin de ce verset, qui permet à l'Evangéliste de joindre ici un autre miracle accompli à Capharnaüm, mais en des circonstances antérieures.

Nous avons montré ailleurs[1] comment la formule générale, imprécise, de S. Marc, δι' ἡμερῶν, « après des jours », laisse très bien entrevoir une longue absence de plusieurs mois et permet, par conséquent, sans difficulté de voir dans la rentrée à Capharnaüm qui eut lieu alors (II, 1) le retour du voyage à Jérusalem raconté par S. Jean. Elle est comme le pendant de la première arrivée à Capharnaüm indiqué plus haut (I, 21) par S. Marc.

S. Luc se sert d'une formule plus imprécise encore que S. Marc pour marquer le temps, *in una dierum*. Mais la présence de pharisiens, de docteurs de la loi, venus non seulement de la Galilée, mais de Judée et de Jérusalem même, suppose qu'un temps notable s'est écoulé depuis les premières prédications à Capharnaüm et aux environs, que l'évangéliste vient de raconter. C'est le passage de Notre-Seigneur à Jérusalem, en Judée, aussi bien qu'en Galilée, qui explique la présence de ces auditeurs de Capharnaüm.

Dans les trois synoptiques nous remarquons une opposition faite à Jésus de la part des scribes et des pharisiens. D'après la place de ce récit dans S. Marc et dans S. Luc ce fut évidemment la première ; et elle se montra au retour du voyage à Jérusalem et en Judée. Antérieurement à ce voyage on n'en rencontre aucune : c'est la période de l'étonnement et de l'admiration. Nous verrons qu'à partir de ce moment cette opposition ira s'accentuant toujours et se produira sous des formes variées, tandis que les foules de Galilée se laisseront, longtemps encore, gagner par le charme de cette parole et l'éclat des miracles.

Dans la façon de raconter ce miracle, la méthode de chaque évangéliste se reconnaît aisément. S. Matthieu abrège le récit, et néglige les circonstances à ce point que, si nous n'avions pas les deux autres synoptiques, nous ne comprendrions pas ce qui se cache sous plusieurs de ses expressions. Quand il dit : *on lui présenta un paralytique, gisant sur un lit. Et Jésus voyant leur foi*, on se demande : Qui lui amena ce

1. *Revue Apologétique*, 15 février, p. 591.

malade? et en quelles circonstances ? *Leur foi*, la foi de qui? et comment se signala cette foi? Il faut recourir aux deux autres synoptiques pour avoir la réponse à ces questions qui se posent naturellement à la lecture de S. Matthieu. On sait qu'il néglige d'ordinaire les circonstances des faits pour en venir au plus tôt à la parole du divin Maître ; et alors il la reproduit aussi exactement que les deux autres synoptiques.

En ce récit se relèvent les caractères propres à S. Marc. Mieux que les autres, il s'attache aux circonstances particulières qui peignent la scène et la font revivre à nos yeux. Evidemment, il a entendu un témoin qui avait la mémoire locale et en racontant revoyait les faits avec leurs circonstances les plus caractéristiques. Avec lui, nous nous représentons le devant de la porte et les abords de la maison tellement obstrués par la foule qu'il est impossible aux porteurs de la fendre pour amener leur malade aux pieds de Jésus, et nous les voyons monter par l'escalier extérieur sur le toit plat de la maison, en écarter les briques et par cette ouverture faire descendre le lit où gisait le paralytique. Tout cela est dit en quelques mots, mais ils suffisent pour faire revivre la scène.

S. Luc n'a point relevé ces détails si expressifs auxquels se plaît S. Marc. On ne s'explique pas comment, si S. Marc est la source de ses renseignements, il a négligé de nous peindre le devant et les abords de la maison où se trouvait Jésus obstrués par le nombre des auditeurs, et s'est contenté de cette formule plus vague : *Les porteurs ne trouvant pas le moyen de l'introduire à cause de la foule*, etc.. Mais il se garde bien d'omettre ce qui fait ressortir la foi de ces porteurs, leur résolution de monter sur le toit, d'y pratiquer une ouverture et de faire descendre auprès de Jésus le lit où gisait le malade. Toutefois, ces détails ne sont pas puisés dans le récit même de S. Marc, car la forme en est trop différente.

Si le récit de S. Luc a moins de traits qui peignent aux yeux la scène, il s'arrête plus volontiers au caractère des auditeurs. Ce sont des pharisiens et des

docteurs de la loi venus non seulement de différentes bourgades de la Galilée, mais de la Judée et de Jérusalem même. S. Marc, comme S. Matthieu, se contente de nous signaler la présence de *scribes*, sans nous dire de quels endroits ils venaient. C'est là un détail que S. Luc n'a pas pu tirer du récit de S. Marc : il le tient donc d'une autre source, qui a pu aussi bien lui fournir le reste de la scène.

On le remarque au premier coup d'œil : C'est pour les paroles de Notre-Seigneur que dans les trois relations les ressemblances sont plus accentuées. La catéchèse de Jérusalem et son rédacteur S. Matthieu s'attachaient surtout à reproduire l'enseignement du divin Maître : en passant à Rome ou dans les pays grecs, cette catéchèse tout en s'accommodant au nouveau milieu où elle était prêchée, ne varia pas beaucoup sur ce point. Cela se comprend. Cependant, ce n'est pas une copie servile, ni même une copie. Quelques expressions particulières témoignent de l'indépendance de chaque catéchèse et de chaque évangile au milieu de ressemblances marquant la parenté d'origine. Ainsi, tandis que dans S. Matthieu et dans S. Marc, Notre Seigneur interpellant le paralytique, lui donne le nom plus tendre de τέκνον, enfant ; dans S. Luc il se sert de l'expression plus générale, ἄνθρωπε, homme. Si S. Marc avait été la source de S. Luc, on ne comprendrait guère que cet évangéliste, tout en reproduisant les autres paroles du divin Maître, d'une façon à peu près identique, se permit de changer ce nom « d'enfant » dans l'appellation moins accueillante de « homme ».

L'impression du miracle sur les témoins est rendue par chaque évangéliste d'une façon encore plus indépendante. Signalons en terminant comme une preuve de la source particulière de chaque évangéliste, le nom dont chacun se sert pour désigner le lit sur lequel le paralytique était couché. S. Matthieu se sert du nom plus général de κλίνης, lit ; S. Luc, très volontiers, du diminutif κλινίδιον, une couchette ; S. Marc du terme spécial κράβαττον, grabat.

(*A suivre.*) E. LEVESQUE.

La Mission divine de l'Église catholique

La perfection et l'autorité de sa réponse au problème de la destinée.

La seule autorité devant laquelle nous puissions légitimement incliner notre esprit pour admettre sur sa parole des dogmes qui échappent à un contrôle direct ou du moins exclusif de la raison, pour soumettre à sa direction notre vie tout entière, depuis nos secrètes intentions jusqu'aux détails les plus infimes de notre action, ne peut être que l'autorité même de Dieu. C'est donc seulement au nom d'une mission divine dûment établie qu'une église pourra réclamer à bon droit l'assentiment de notre intelligence et l'obéissance de notre volonté. Le problème qui se pose consiste donc à vérifier le bien fondé des prétentions du catholicisme à se réclamer d'une délégation divine.

Le présent article a pour objet : 1° de caractériser la nature spéciale de cette vérification préalable exigée de notre raison ; 2° d'examiner un premier motif de croire à l'Eglise catholique, motif tiré de la maîtrise dont elle est seule douée parmi les diverses églises chrétiennes pour garder et présenter aux hommes le message divin du Christ.

I

Il s'agit de saisir dans la constitution, la vie et l'influence d'une société ecclésiastique, en toute hypothèse composée d'hommes dont les faits et gestes la rendent visible et permettent de la distinguer du reste de l'humanité, la trace manifeste d'une intention et d'une assistance plus qu'humaines, indice certain de la présence et de l'action divines.

Les deux actes de connaissance, — celui par lequel me fondant sur les perceptions de mes sens, je reconnais l'existence et les caractères de cette société religieuse qui s'appelle l'Eglise catholique, et celui par lequel en observant les diverses manifestations hu-

maines de son activité, j'y discerne la présence et l'action d'une intelligence et d'une puissance surhumaines, — doivent être soigneusement distingués. Bien que, s'appelant l'un l'autre, ils soient étroitement associés la plupart du temps dans l'esprit du croyant, ils exigent toutefois, de la part de l'observateur, des dispositions d'âme, mettent en branle des activités spirituelles et appartiennent à des types de certitude d'espèces fort différentes[1].

Qu'on soit religieux, indifférent ou athée, il suffit d'avoir des yeux pour constater à la manière d'un fait, objet d'observation sensible et directe et d'une certitude physique, que l'Eglise catholique existe et vit parmi nous et qu'elle possède certains caractères distinctifs. Et sur cette donnée, il ne saurait y avoir aucune divergence d'appréciation. Tout au contraire, il est évident que parmi ceux qui constatent ainsi unanimement le fait de l'Eglise catholique, tous ne sont pas d'accord touchant ses prétentions à une mission divine. Tandis que les uns admettent l'authenticité de cette mission, d'autres la nient catégoriquement, la révoquent en doute ou se désintéressent de la question[2].

1. Les remarques préalables sur les caractères propres de la certitude relative à la mission divine de l'Eglise ne sont pas exclusivement applicables à l'étude de l'Eglise; elles seraient à leur place dans l'examen de n'importe quel motif de crédibilité et conviendraient tout aussi bien à l'étude de la mission divine du Christ, ou de la transcendance du monothéisme israélite et de l'attente messianique. Elles constituent une introduction indispensable à toute recherche apologétique. Si l'on a cru bon, malgré leur caractère général, de les rappeler au cours d'une étude particulière, c'est qu'il est indispensable de ne jamais les perdre de vue pour apprécier avec justesse la valeur de preuves dont l'efficacité convaincante ne dépend pas uniquement de leur solidité objective.

2. « Autre chose aussi est la représentation des arguments, autre chose, la perception de la connexion, la synthèse... Il se peut qu'il n'y ait rien de nouveau comme présentation d'arguments, comme *objet* à connaître. Mais la nouveauté sera du côté du *sujet* qui verra clairement là où auparavant il n'avait ni la pleine lumière, ni la pleine certitude. C'est le *sujet* qui est intérieurement changé; auparavant il n'était pas accordé au surnaturel, il n'était pas *au point*, il s'y met librement par sa coopération à la grâce; suivant le mot de saint Jean, Dieu lui donne une nouvelle « intelligence », un nouveau pouvoir de discernement et d'interprétation du réel, qui le rend susceptible des vérités proposées... »

Tous les théologiens ne suivent pas l'auteur des précédentes li-

C'est donc que, pour apercevoir et discerner la présence et l'action divines à travers les faits et gestes humains qui tout à la fois les manifestent et les

gnes dans l'opinion qui lui fait attribuer à la grâce cette nouvelle puissance de synthèse, d'interprétation. Pour notre part, nous n'hésitons pas à le faire, mais en toute hypothèse, au point de vue de l'observation psychologique il reste légitime et nécessaire de distinguer soigneusement, dans l'intelligence des raisons de croire, deux étapes, premièrement la perception toute matérielle des raisons alléguées, par exemple, les signes par où se manifeste l'unité de l'Eglise, ou sa sainteté, et secondement l'interprétation qui s'impose avec certitude: il y a un principe divin d'unité dans l'Eglise: ou bien la présence de l'Esprit de sainteté est la cause des fruits d'héroïsme constatés. Il appartient à l'apologiste de présenter les raisons de croire, seul l'esprit ainsi provoqué peut réaliser pour son compte la conclusion, et tout en étant rigoureusement fondée en raison, celle-ci ne s'impose pas nécessairement à tous.

Deux exemples apportés par le P. Huby et choisis entre mille autres viendront utilement utiliser la distinction précédente : « Souvent les convertis, évadés de la tour de Babel du protestantisme, s'étonnent, dans leur retour sur le passé, des longues années qu'ils ont mises à franchir l'étape. Leur ancienne erreur leur apparaît aussi énorme que celle de l'homme à demi éveillé qui prendrait « une pile de couvertures blanches pour un ours polaire ». « Comment se fait-il, se demandait après tant d'autres, Mgr Croke Robinson, qu'il eût fallu si longtemps pour découvrir ce qu'un moment de sérieuse réflexion et l'exercice du simple bon sens auraient dû suffire, ce semble, à révéler ? Comment se fait-il que tout Anglican ne le voie pas? Et il donnait la réponse : « Dieu seul peut accorder la faculté de voir aussi bien dans l'ordre de la grâce que dans l'ordre de la nature; et jusqu'à ce qu'il l'accorde, aucun homme ne peut se la procurer par simple voie d'induction scientifique ». Sans le savoir, il rejoignait le célèbre mot de Bossuet dans l'oraison funèbre d'Anne de Gonzague : « Il manque un sens aux incrédules comme à l'aveugle, et ce sens, c'est Dieu qui le donne, selon ce que dit saint Jean : il nous a donné un sens pour connaître le vrai Dieu et pour être en son vrai Fils ». — De cette doctrine, Dom Bède Camm, le bénédictin anglais bien connu, a apporté une illustration personnelle et frappante. Déjà ébranlé dans la croyance à la vérité de l'Eglise anglicane, attiré vers Rome, « j'étais encore, dit-il, tourmenté de doutes et d'anxiété, je ne voyais pas encore clairement. Enfin je partis pour un voyage de vacances à l'étranger. Un jour que j'étais agenouillé dans une église de couvent, j'entendis les moines chanter ces mots du *Credo* : « Et unam, sanctam, catholicam et apostolicam Ecclesiam ». Et à mesure qu'ils les chantaient, les nuages disparaissaient de mon âme et la lumière de la foi brilla sur elle pour toujours. Je vis alors, d'une façon que je ne puis décrire autrement que comme l'aveugle-né de l'Evangile : « Tout ce que je sais, c'est que j'étais aveugle et que maintenant je vois », je vis qu'antérieurement je n'avais pas cru en *une Eglise*. Je vis ce que signifiait réellement l'unité de l'Eglise, et cette vue me remplit de joie, et je remerciai Dieu ». « C'est bien là, continue le P. Huby, cette ouverture des sens de l'âme, dont parle saint Augustin, par laquelle « Dieu, qui est lumière, illumine les âmes pieuses, afin qu'elles comprennent les choses divines qui leur sont dites ou montrées ». Joseph Huby, *La Conversion*, Paris, Beauchesne, 1919, p. 81 à 84.

voilent, non seulement les yeux du corps ne suffisent pas, puisque Dieu est esprit et ne saurait tomber sous les sens, mais encore que la seule faculté d'abstraire et de raisonner, et la pure logique sont impuissantes, si elles ne sont vivifiées par les dispositions de l'âme toute entière avec laquelle, suivant la vieille formule, il faut aller au vrai.

Nous voici dans le domaine de la certitude morale, en prenant ce mot dans le sens très plein et large que lui a définitivement attribué Ollé-Laprune dans son beau livre sur la « Certitude morale ». La certitude morale est ainsi nommée parce qu'elle fait appel non seulement à la dialectique, à la faculté de raisonner, mais à la puissance d'aimer, à ce qu'il y a de plus spontané et de plus personnel dans l'activité de l'esprit, à la liberté. C'est ce qui la rend morale et méritoire. Déjà dans l'ordre purement philosophique, pour reconnaître vraiment la supériorité de l'ordre moral, il faut être moral, être animé d'une bonne volonté. Et de même pour croire en Dieu et pour le reconnaître dans ses manifestations historiques, il faut déjà le porter en quelque manière dans son cœur par le désir qu'on a de le chercher, de le trouver et de se soumettre à Lui quand on l'aura rencontré. Quand elle nous enseigne que pour faire même le commencement de l'acte de foi, une raison ferme et naturellement droite ne suffit pas, et qu'il faut encore des dispositions religieuses qui sont le fruit de la collaboration de la volonté libre de l'homme avec la lumière et l'attrait de la grâce divine, la théologie catholique s'accorde donc avec l'observation psychologique et elle fait écho aux enseignements du Christ, maintes fois répétés par les Evangélistes sur la nécessité d'avoir le cœur pur et la volonté droite et d'être intérieurement attiré par le Père pour discerner, jusque dans les miracles les plus éclatants, l'intervention divine et reconnaître le Fils[1].

1. Une étude approfondie du rôle des dispositions morales dans la perception des vérités qui sont les préambules de l'acte de foi et dans l'acte de foi lui-même, appellerait des distinctions sur la nature des interventions de la volonté libre à ces divers moments de

Mais pour être « morale », la certitude du fait de l'intervention divine dans le monde n'est pas du tout, comme pourrait le faire croire une autre acception de cette expression plus étroite et très répandue dans l'usage courant, d'une qualité inférieure par rapport à la certitude que provoque la constatation matérielle d'un fait physique, ou à l'évidence qu'engendre une vérité mathématique ou un principe métaphysique ; elle ne se réduit pas à la probablité dont on est la plupart du temps obligé de se contenter pour conduire sa vie dans les relations ordinaires des hommes entre eux. Produite en nous par une démarche intérieure qui met en jeu les activités les plus profondes de notre vie spirituelle, faisant appel au concours même de Dieu, cette certitude est bien plus réelle et solide que si elle résultait seulement d'une simple constatation des sens qui peuvent toujours nous tromper, ou d'un assemblage purement logique de concepts qui ne peuvent pas étreindre pleinement la réalité. Elle ne se constitue pas d'ailleurs sous la poussée d'un mouvement aveugle du cœur, mais reste toujours soumise au contrôle de la raison, qui, pour n'en être pas l'auteur exclusif, n'en demeure pas moins le juge impartial. Et le jugement de la raison est appelé à s'exercer sur des données objectivement établies et valables pour tous les esprits. C'est ainsi, par exemple, que l'unité de l'Eglise catholique, sous la primauté unanimement acceptée du pontife romain est un fait qui s'impose actuellement à tous les esprits, indépendamment de leurs dispositions subjectives.

Mais ces dispositions subjectives n'en seront pas moins appelées à jouer un rôle décisif dans l'attitude

la recherche religieuse. Requise seulement, à titre de condition, pour écarter les obstacles qui s'opposeraient au légitime usage de la raison, quand il s'agit des vérités de la théologie naturelle, la bonne volonté prend un rôle d'une importance croissante, à mesure que l'on se rapproche de l'acte de foi proprement dit, où elle intervient à titre de facteur essentiel de la certitude, conjointement avec la grâce divine, pour mettre en pleine valeur l'effort de l'intelligence. Présentement, il suffit d'attirer l'attention sur le caractère commun de certitude « morale » qui convient, quoique à des degrés divers, à toutes les acquisitions religieuses qui de près ou de loin préparent l'acte de foi.

que prendront à l'égard de ce fait les divers observateurs mis en demeure de le constater. Redoute-t-on la maîtrise souveraine de Dieu comme un obstacle à l'épanouissement des vouloirs humains, ou au contraire est-on disposé à l'accueillir avec une humble et généreuse soumission ; est-on mû par le désir d'une vie plus haute que celle des sens et supérieure à l'honnêteté purement naturelle, ou bien n'éprouve-t-on nullement le sentiment de l'insuffisance humaine à combler les aspirations les plus élevées de l'âme, il est trop évident que l'on considérera l'unité de l'Eglise, incarnée dans la Papauté, avec des yeux tout différents. Les uns le contempleront avec sympathie, leur raison en cherchera la cause profonde avec une curiosité religieuse et ils y découvriront sans peine l'action d'une puissance surhumaine poursuivant une finalité supérieure, les autres ne jetteront sur ce fait qu'un regard superficiel et hâtif, ou encore s'ils consentent à le regarder en face, ils ne sauront pas élever leurs investigations au-dessus d'une constatation purement matérielle, et n'allant pas jusqu'au bout des légitimes et fermes conclusions que leur raison pourrait atteindre, ils ne parviendront pas à discerner, au sein des fragiles entreprises de l'homme, la réalisation victorieuse d'une œuvre surhumaine. Et de leur cécité spirituelle, de leur aveuglement à l'endroit de la puissance et de l'action divine au sein des actions humaines, ils seront responsables dans l'exacte mesure où elle sera le fruit de leurs libres dispositions à l'égard de Dieu et de la vie supérieure dont Il éveille en toute conscience le désir, et dont Il se propose, par l'Eglise, d'apporter à l'homme la pleine jouissance.

Telle est la nature spéciale et déconcertante au premier abord de ce genre de certitude qui tout à la fois appelle le concours et le jugement de la raison, s'appuie sur des titres également accessibles à la vérification de tous les esprits, et cependant ne s'impose à personne d'une manière contraignante et irrésistible, exigeant au contraire de tous, comme un facteur es-

sentiel, la libre collaboration d'une volonté bonne et docilement soumise aux secrètes sollicitations de la condescendance divine.

Il ne faut donc pas attendre des raisons de croire examinées ici, plus qu'elles ne peuvent donner, elles ne sauraient engendrer la foi comme une évidence aveuglante ; il suffit qu'elles soient légitimement appuyées à des faits solidement établis. Il appartient au secours divin et à la bonne volonté de l'homme de compléter l'œuvre de la raison. Mais il n'y a pas lieu d'être déconcerté par leur impuissance à convaincre certains esprits, ni d'être tenté de mettre en doute leur valeur sûrement éprouvée, parce qu'en fait elles ne réussissent pas à imposer à tous un acte de foi à titre de conclusion nécessaire.

Si complexe en ses causes que puisse être la certitude de la mission divine qui accrédite l'Eglise et rend légitime la foi qui lui est donnée, ce serait une erreur de croire qu'elle est pour autant difficile à réaliser pour le bon sens soutenu par la bonne volonté. En tout ordre de connaissances, l'exercice spontané, irréfléchi de la raison, conduit à des certitudes qui n'ont aucun besoin, pour être raisonnables et pour servir de légitime fondement à la conduite de notre vie, d'avoir été méthodiquement analysées et logiquement organisées. La connaissance vulgaire ne diffère pas de la connaissance scientifique en ce que la première ne serait nécessairement ni raisonnable ni fondée, mais en ce qu'elle n'est pas comme la seconde soumise à l'analyse et située dans une synthèse organisée du savoir.

Entre l'une et l'autre, pourvu que la première ne soit pas une simple illusion, il y a, selon le mot de Newman, la différence qui existe entre « savoir » et « savoir qu'on sait ». Un paysan peut reconnaître avec une parfaite certitude à certains indices le temps qu'il fera ce soir ou demain et il sera pourtant tout-à-fait incapable d'exposer les raisons scientifiques d'une conviction qui n'en demeure pas moins conforme à la réalité. Et si l'on me demandait à brûle-pourpoint

pour quel motif j'ai dans la parole de tel de mes amis une absolue confiance, je serais probablement dans l'impossibilité de justifier pleinement mon sentiment par un exposé méthodique. Je ne parviendrais pas, — et il y aurait même quelque pédantisme et quelque naïveté à le tenter, — à égaler, par la réflexion et par l'analyse, la conscience spontanée que j'ai du bien-fondé de mon attitude. On emploie souvent, pour désigner ce genre de certitude spontanée, le terme de « sens » ou de « sentiment ». On parlera de sens moral, de sentiment artistique ; ce n'est pas à dire que l'on veuille nécessairement désigner par là une faculté spéciale et distincte de la raison ; on entend seulement souligner le caractère spontané, non raisonné quoique très raisonnable, de jugements qui ont été formulés par l'esprit avec la rapidité et la sûreté de l'instinct, encore qu'ils n'aient rien d'aveugle[1].

De ces remarques, il résulte que la certitude du fait de l'intervention divine dans l'histoire, celle de la mission divine de l'Eglise, peuvent être parfaitement fondées en raison, sans avoir été méthodiquement raisonnées. De là vient que la foi d'une foule de croyants qui ne sont jamais livrés à aucune étude spéciale et n'ont suivi aucun cours d'apologétique, n'est pas pour autant dépourvue du caractère raisonnable que l'Eglise aussi bien que notre dignité d'hommes doués de raison exigent de notre adhésion au Credo. On croira au caractère divin du christianisme, par exemple, à cause de l'excellence morale et religieuse unique de la personne de son fondateur, à cause de l'élévation transcendante de sa doctrine, à cause de l'héroïque sainteté des chrétiens proposés à notre culte, à cause de la lumière et du réconfort éprouvés dans la pratique intégrale de la vie chrétienne. De tels motifs, sans avoir jamais été l'objet d'une exposition métho-

1. La distinction, d'ailleurs courante, entre ces deux usages de la raison, est excellemment appliquée à la connaissance religieuse par Newman dans celui de ses Discours sur la foi, intitulé: « La raison implicite et la raison explicite ». On lirait aussi avec profit sur ce sujet l'étude de H. Bremond intitulée: « M. Brunetière et l'irrationnel de la foi ». (*L'inquiétude religieuse*, 1re série.)

dique, ressortiront tout naturellement du simple exposé catéchistique et de la fidèle pratique religieuse. Et sans qu'aucun inventaire en vienne jamais établir le détail ou le total, les richesses de cette connaissance spontanée n'en seront pas moins l'objet d'une légitime possession.

Pour ceux-là mêmes qui ont le loisir et, dans la mesure où cela importe à la défense et à la diffusion de leur foi, l'obligation de raisonner leurs certitudes spontanées, l'examen méthodique des raisons de croire à l'Eglise ne saurait d'ailleurs annuler la croyance non scientifique en sa mission divine. Bien loin de la rendre inutile et vaine, elle la suppose comme la donnée première qui fournira la matière à de plus amples investigations. Et cette matière est si riche qu'elle ne saurait jamais être épuisée.

Une double conclusion s'impose donc. Examiner théoriquement les titres de notre Eglise, ce n'est point douter réellement de ces titres ni cesser momentanément de croire en son autorité[1], et les lacunes ou les défauts inévitables de l'examen méthodique ne sauraient faire oublier la légitimité de la certitude initiale.

En outre, l'examen, pour atteindre un résultat utile, n'a pas besoin de prétendre à être complet, à supposer qu'il soit jamais possible de concentrer en quelque sorte en propositions distinctes, la lumière diffuse des certitudes que le croyant a conscience de posséder. Aussi bien, les réflexions qui vont suivre, pour être considérées en leur vrai jour, ne doivent pas être envisagées comme un résumé de l'apologétique chrétienne. L'analyse intégrale des raisons de croire à la mission divine de l'Eglise catholique ne serait point à sa place dans l'étude synthétique ici poursuivie. Ces pages ne visent même pas à fournir l'étude complète de telle raison de croire en particulier, mais seulement à présenter

1. On sait que la doctrine catholique déclare illégitime, pour le croyant dûment instruit, le doute réel touchant l'objet de la révélation divine. L'existence et la reconnaissance d'une certitude réelle et légitime, quoique non scientifique, permet de justifier pleinement, au point de vue de la seule raison naturelle, la condamnation du doute réel.

comme un échantillon suggestif, destiné à faire prendre conscience au lecteur de la valeur objective des certitudes vivantes, que déjà le croyant porte en lui, sans les avoir peut-être jamais soumises à la rigueur d'un inventaire scientifique. Elles montreront aussi qu'il n'est pas indispensable de remonter jusqu'au Christ et qu'il peut suffire, suivant les indications du Concile du Vatican, de considérer l'Eglise catholique en elle-même pour trouver en ses prérogatives surhumaines la preuve de sa mission divine[1].

II

« Il n'y a que deux faits à vérifier, l'un en vous, l'autre hors de vous; ils se recherchent pour s'embrasser, et de tous deux le témoin, c'est vous-même. »[2] C'est ainsi que le cardinal Dechamps, s'adressant à un incrédule, résumait les démarches de l'esprit en quête de la vérité catholique.

Nous inspirant de cette méthode, considérons l'Eglise catholique comme la messagère par qui nous est apportée la bonne nouvelle du salut annoncé par le Christ. Ce message offre à l'homme une solution tellement parfaite du problème de la destinée, qu'il est légitime de trouver en cette merveilleuse correspondance aux aspirations humaines, une preuve de son origine divine. Il sera dès lors possible de conclure de la divinité du message, à la mission divine de la messagère, s'il est établi par ailleurs que parmi toutes les églises chrétiennes, l'Eglise catholique est la seule à répondre pleinement aux vœux de l'âme religieuse par l'autorité avec laquelle elle garde de toute corruption et présente aux hommes la croyance et la vie chrétiennes.

1. Il y a lieu de rappeler ici que pour fonder en raison la foi il n'est pas du tout nécessaire de faire appel aux divers motifs de crédibilité généralement énumérés par les manuels d'apologétique. Un seul motif, pourvu qu'il soit bon, suffit. Et encore n'a-t-il pas besoin de revêtir la forme générale et scientifique que lui donnent les livres. L'intelligence religieusement éclairée d'une âme simple pourra découvrir, sans raisonnements explicites et, comme d'un coup d'œil de génie, dans le moindre des faits de la vie catholique, dans le geste d'un saint, la présence authentique de l'action divine.

2. Cardinal Dechamps : Œuvres complètes, I, p. 16.

Ce n'est pas le lieu de refaire l'exposé, devenu banal chez nos apologistes, des raisons de croire à la divinité de la doctrine chrétienne, à cause de la réponse incomparable qu'elle donne aux questions que la vie elle-même pose inévitablement, un jour ou l'autre, à tout esprit réfléchi. « Nous sommes embarqués » ; qui nous dira vers quels rivages nous voguons? Notre condition est étrangement faite de bassesse et de grandeur. Nous éprouvons vivement l'attrait pour le bien, et en même temps nous subissons l'entraînement des pires instincts; qui nous expliquera l'origine de ces vivantes contradictions? Qui nous aidera surtout à les résoudre victorieusement, à faire triompher les aspirations les plus nobles, en soumettant la volonté à la règle du devoir? Nous nous heurtons de toutes parts au problème du mal, tôt ou tard la douleur, la mort, rangent brutalement sous leurs lois, toute vie humaine. Comment leur donner un sens, et où trouver le secret de les vaincre en les acceptant? Nous vivons dans la société dont l'inégalité des conditions, quelles qu'en soient les atténuations possibles, est la loi inéluctable. Comment porter remède à cette inégalité pour qu'en chacun soit respectée la dignité humaine? Comment éviter que les revendications des moins favorisés ne tournent par leur violence à l'injustice et à la ruine de l'ordre social? Qui donnera à l'humanité « la grande paire d'ailes » indispensable pour l'élever et la maintenir constamment au-dessus de l'animalité? Quel sentiment sera assez fort pour obtenir de l'individu qu'il se renonce pour autrui, et que le progrès moral, fruit de son renoncement, garantisse la bienfaisance des progrès matériels et assure la stabilité aux conquêtes d'une civilisation vraiment humaine?

Ce ne sont pas là questions oiseuses, problèmes purement livresques destinés à amuser un moment l'ingénieuse curiosité de quelques rêveurs du dilettantisme? La vie même des individus aussi bien que des sociétés est intéressée de la façon la plus réelle à leur solution, qui est pour tous de la plus pressante et parfois de la plus angoissante actualité. Or, l'expérience,

non moins que la réflexion personnelle, vient confirmer l'autorité du témoignage quasi-unanime des plus clairvoyants penseurs de notre temps. La science, au sens bien déterminé que donne à ce mot la langue contemporaine, c'est-à-dire l'étude exclusive des faits de la nature et de l'histoire et la recherche des lois qui les régissent immédiatement, sans égard aux causes profondes et dernières, — se trouve, par définition même, radicalement incompétente, non seulement pour résoudre, mais même pour poser, du moins dans toute leur étendue et sous leur vrai jour, les questions qui se ramènent toutes à celles du sens et de la valeur de notre destinée.

Quant à la philosophie, malgré l'aptitude naturelle de la raison à conquérir de vraies certitudes sur Dieu, sur l'immortalité et les vérités qui servent de base à la morale, quelque puissante qu'ait été le génie des plus illustres penseurs de l'antiquité ou des temps modernes, en dépit des acquisitions de la « philosophia perennis ». elle semble toujours condamnée de fait à osciller entre deux ou trois solutions irréductibles, telles que le matérialisme, le panthéisme et le théisme, sans pouvoir jamais se fixer définitivement à l'une d'elles.

De quelque lumière dont elle ait fait bénéficier l'élite de ceux qui la cultivent, elle est toujours demeurée le partage exclusif d'une aristocratie intellectuelle très limitée et s'est montrée pratiquement impuissante à assurer à la grande masse de l'humanité les fermes enseignements dont celle-ci a besoin pour orienter sa vie, et plus encore les sources d'énergie morale indispensables à la faiblesse humaine pour en surmonter les épreuves et réaliser, dans la mesure que comporte l'existence terrestre, l'heureuse association du bonheur et de la vertu.

Or, tandis que la philosophie est pratiquement impuissante, tandis que les religions non chrétiennes ne fournissent que des solutions fragmentaires et incohérentes, assemblages décevants de vérités partielles avec les plus monstrueuses erreurs, voici que l'Evangile de Jésus vient résoudre la grande énigme, donne

à la vie passagère de ce monde une portée infinie, et fournit à notre faiblesse à la fois le motif et l'énergie d'en accepter l'épreuve par la perspective du succès assuré à la bonne volonté.

Serviteur du Dieu qui l'a créé à son image, dont la Providence veille sur lui avec une sollicitude paternelle, et qui le récompensera au centuple dans la vie bienheureuse du labeur accepté pour accomplir ici-bas le devoir, expression de la volonté divine ; averti de l'infinie valeur de la vie présente par l'alternative de bonheur ou de malheur éternels qu'elle offre à l'usage de la liberté, le chrétien apprend, avec la certitude infaillible, fondée sur l'autorité d'un témoignage divin, le sens et la valeur de sa destinée. Le Christ n'est pas simplement pour lui le Maître de la vraie sagesse, il est le modèle achevé de la perfection morale, et plus encore le Sauveur qui, après avoir montré et ouvert la voie du renoncement, dispense à chacun, pour y marcher, la force divine qu'il a méritée aux hommes, en les rachetant du péché par la Croix. Le Crucifix, révélation suprême de l'amour de Dieu pour l'homme, fournit la seule solution efficace au problème du mal. A sa lumière, la douleur, la mort sont transfigurées ; en les acceptant en union avec le Christ et par amour pour Lui, le chrétien en triomphe, et, pour lui comme pour son Maître, elles deviennent la voie qui donne accès à l'éternelle félicité. Frère de Jésus-Christ et Fils de Dieu par adoption, le disciple de l'Evangile, initié par la grâce à la vie divine, est appelé à y participer par la gloire, de façon consciente et définitive, dans la mesure où, formé par les enseignements et les exemples de l'Eglise, société des saints, et soutenu par l'action et la présence invisibles du Christ dans les sacrements et le sacrifice, il aura fidèlement suivi les inspirations de l'Esprit Saint, imité le Christ, et fait passer dans sa conduite la loi évangélique de l'amour de Dieu et du prochain qui résume toute la morale chrétienne. La conscience de la filiation divine vient consacrer, élever et fortifier le sentiment de la dignité humaine et rendre toujours plus actif et plus efficace

celui de la fraternité. L'amour du prochain fondé sur l'amour de Dieu et du Christ devient le meilleur auxiliaire de l'instinct social ; il est l'inspirateur de tous les sacrifices consentis au bien commun, prix sacré auquel s'achètent la paix et le progrès des sociétés humaines.

A la différence des maximes les plus belles des philosophes qui n'ont guère été vécues de ceux-là mêmes qui les avaient proférées, la conception chrétienne de la vie a pour elle d'avoir été réalisée des siècles durant ; elle a fait ses preuves en rendant toujours et partout l'humanité meilleure et plus heureuse à proportion du courage avec lequel celle-ci l'a plus ou moins intégralement pratiquée. Elle a donc subi, avec un succès sans cesse renouvelé, l'épreuve décisive du temps et du contact avec la réalité qui fait s'évanouir les théories chimériques, et crouler l'édifice des desseins conçus par la seule sagesse de l'homme. La vérification expérimentale que chacun de nous peut faire de la valeur humaine du christianisme, confirme l'expérience de tant de générations chrétiennes et fournit la base la plus solide aux certitudes de notre foi. Elle n'en est certes pas la seule preuve, ni sans doute la plus décisive en théorie, mais c'est elle qui nous touche peut-être le plus fortement en faisant appel à toutes les énergies de notre âme ; c'est elle qui unit comme en un faisceau tous les autres motifs de croire pour les mettre en pleine valeur ; elle est comme l'âme de la certitude vivante qui nous fait chrétiens.

Pour formuler l'argument en faveur de sa divinité qui résulte de la solution pleinement satisfaisante que le christianisme est seul à donner au problème de la destinée humaine, on ne saurait mieux faire que d'adopter, en l'appliquant à l'Evangile considéré dans son accord avec les exigences de notre condition terrestre, une comparaison très heureusement imaginée pour faire saisir l'origine divine de la Bible. « Nous nous trouvons devant une serrure des plus compliquées ; les ressorts en sont si bien agencés, si habilement dissimulés que les ouvriers les plus experts, après mille ef-

forts infructueux, renoncent à lui arracher ses secrets. Au moment où tout le monde s'en va découragé, on apporte une clé, très compliquée elle-même, trouvée dans les environs. On tente un nouvel essai ; la clé entre sans efforts, les ressorts s'abaissent et la porte s'ouvre comme par enchantement. La clé a été faite pour la serrure ! »[1]

L'auteur de la clé, pouvons-nous conclure, est le même que celui de la serrure, et d'avoir réussi en prenant la clé à ouvrir la porte, nous suffit pour reconnaître et admirer l'économie de l'œuvre de Dieu ».

Que l'Eglise catholique elle-même rentre à titre de partie intégrante dans cette divine économie, c'est ce qu'il reste à établir.

En fait, c'est l'Eglise catholique qui a succédé au Christ disparu pour annoncer au monde païen le message dont nous avons reconnu le caractère divin. Ce n'est qu'au XI[e] siècle, ou plus tardivement encore au XVI[e] que sont nées en se détachant d'elle les autres églises chrétiennes qui prétendent à continuer la prédication de la bonne nouvelle. Il y aurait dans ce seul fait une solide présomption en faveur de la mission divine exclusive à laquelle elle prétend, s'il est vrai que bien loin de déléguer aux églises nouvelles la charge qu'elle déclare tenir de Dieu même, elle n'a cessé au contraire, dès le premier jour, de dénier aux fractions de chrétienté séparées d'elle, le droit de se réclamer légitimement d'une mission authentique de Dieu et du Christ. Mais de plus, en se séparant de

1. Mgr Mignot: *L'Eglise et la critique*, p. 190,
Il est intéressant de rapprocher de la précédente citation, l'originale comparaison d'un récent converti anglais, Chesterton: « Je découvris dans le monde un trou... et d'autre part, en saillie dans la théologie chrétienne, un trait pareil à quelque pointe rugueuse... Et la pointe qui était dans le dogme s'adaptait exactement au trou qui était dans le monde: évidemment elle avait été faite pour entrer là. Et c'est à ce moment que l'étonnante expérience eut lieu. Dès que les deux parties des deux machines se furent emboîtées, tout le reste successivement s'adapta, et s'accorda avec une exactitude fantastique. Je pouvais entendre, pièce par pièce, toute la machinerie se mettre en place avec un déclic de soulagement. La première pièce étant ajustée, toutes les autres répétaient cet ajustement, comme toutes les horloges sonnent midi l'une après l'autre. Cité par G. S., *Un apologiste : G. K. Chesterton*, Revue pratique d'apologétique, 15 avril 1921, p. 98.

l'Eglise catholique, les autres églises chrétiennes ont altéré si gravement, dans son contenu ou dans sa forme, le message reçu de l'antiquité chrétienne et catholique, que son caractère divin est devenu complètement méconnaissable ou du moins qu'il est assez compromis pour ne plus répondre pleinement aux aspirations de l'âme religieuse et chrétienne.

Que le protestantisme ait abouti et tende irrésistiblement à ruiner de plus en plus le christianisme doctrinal et l'Eglise chrétienne, tels qu'il les avait hérités des siècles antérieurs à la Réforme, c'est un fait sur lequel il est inutile de revenir. Aussi bien est-ce la constatation des ruines accumulées et le spectacle de la dissolution des croyances les plus essentielles, telles que la divinité du Christ et même la transcendance de Dieu qui ont fait éclater à nos yeux le vice radical de la règle de foi individualiste, et nous l'ont fait écarter. La « religion de l'esprit » ne nous est pas apparue et ne prétend même plus à se présenter comme un message authentique de Dieu à l'humanité, comme la « Révélation », au sens que les siècles chrétiens ont depuis l'Evangile donné à ce mot. L'orthodoxie protestante, alors même qu'elle respecte les dogmes essentiels, tels que celui de la divinité du Christ, altère profondément le christianisme d'avant la Réforme. En supprimant l'autorité divine de la Tradition, pour ne reconnaître que l'Ecriture, en portant atteinte au système sacramentel et en niant la réalité du mystère eucharistique, elle cesse d'être l'extension de l'Incarnation et d'assurer, à ce titre, aux générations chrétiennes, l'enseignement authentique, l'action sanctifiante et la présence du Christ. Elle le relègue dans le passé comme un être désormais disparu que le livre seul peut faire revivre dans l'âme de ses fidèles.

L'anglicanisme n'a pas supprimé du Credo chrétien l'Eglise qu'il y trouvait inscrite au titre d'article de foi, mais après avoir affirmé son autorité, il la subordonne au pouvoir civil, même en matière de croyance, il la méconnaît en admettant le libre examen et il aboutit à ce compromis d'une église dont des

fractions importantes n'admettent pas l'institution divine du sacerdoce et sont incapables de défendre le christianisme traditionnel contre les entreprises du pouvoir civil ou du rationalisme[1].

Les dogmes, les sacrements n'ont pas seuls été atteints dans la révolution d'où sont sorties les églises protestantes ; la morale de l'Evangile a été gravement altérée. Qu'il suffise de rappeler, à titre d'exemple, la méconnaissance des conseils évangéliques, privant la société chrétienne de ses élites ; l'admission du divorce et la négation de l'indissolubilité du mariage, aboutissant à désorganiser la famille et, partant, la société.

Les églises de « l'orthodoxie » n'ont pas fait, jusqu'à présent, et de façon générale, subir au christianisme catholique d'aussi graves altérations en tout ce qui ne touche pas à l'unité visible du corps ecclésiastique. Aussi bien ne sont-elles point dépourvues, au témoignage de l'Eglise catholique elle-même, des vérités chrétiennes essentielles, ni de la présence sanctifiante du Christ.

Pourtant, l'union visiblement réalisée des fidèles du Christ dans l'adhésion à la même foi, la participation aux mêmes sacrements et l'obéissance aux mêmes pasteurs exprime et resserre l'unité des fils de la famille humaine, devenus fils de Dieu par adoption, et ins-

1. C'est l'impuissance de l'anglicanisme à sauvegarder efficacement — faute d'un magistère indépendant de l'Etat, et indiscuté de ses fidèles — les dogmes les plus essentiels comme la divinité de Jésus Christ ou l'efficacité du baptême qui a provoqué des conversions telles que celle du futur cardinal Manning. Voir Thureau-Dangin, *la Renaissance catholique en Angleterre*. Des faits analogues se reproduisent incessamment. On en verra encore un échantillon très suggestif dans la conversion de l'évêque anglican Kinsman, racontée dans le *Correspondant* du 25 décembre 1920 par Mgr Batiffol : « Un clergyman du Massachusetts, dans un manuel destiné aux Sunday Schools, avait nié la conception miraculeuse du Christ et avait été dénoncé pour cela à son évêque: l'évêque n'avait rien fait. Et M. Kinsman se rendait compte que si le cas eût relevé du diocèse de Delaware, l'évêque de Delaware (M. Kinsman lui-même) n'aurait pas pu faire davantage en tant qu'évêque d'une église protestante. Quelle autorité était donc celle d'un évêque protestant? » (art. cité p. 970). De faits analogues qui se sont multipliés, à la charge du christianisme anglican, fournissent la preuve expérimentale de l'impossibilité de tenir logiquement une position intermédiaire entre l'adhésion à une église infaillible et l'individualisme protestant. C'est l'objection irréfutable qu'opposait déjà Wiseman à la « via média » de Newman encore anglican.

taure déjà ici-bas comme une anticipation du royaume céleste. Dès lors, en rompant l'unité visible de l'Eglise, l'orthodoxie porte elle aussi atteinte à la perfection de la conception catholique de la destinée. En nationalisant le christianisme et en faisant le plus souvent dépendre son sort du bon vouloir et de l'autorité du pouvoir civil, elle a fait perdre à la réalisation terrestre du royaume de Dieu son caractère transcendant d'unité et d'universalité.

Tout en admettant la mission et l'autorité divine d'un sacerdoce enseignant, elle est pratiquement dépourvue d'un organe actuellement vivant de l'infaillibilité de l'Eglise. Aussi bien, la méconnaissance d'un centre de l'unité ecclésiastique compromet-elle, dans ses églises, la merveilleuse vitalité que la doctrine chrétienne conserve dans le catholicisme.

D'une part, l'Eglise qui reste jalousement attachée à la doctrine des « sept conciles œcuméniques » et rejette les « dogmes nouveaux de l'Eglise de Rome », tels que l'Immaculée Conception, avoue par là même son impuissance à tirer du trésor doctrinal reçu de l'antiquité, les richesses nouvelles dont parle l'Evangile ; elle méconnaît le grand fait du développement doctrinal et condamne l'orthodoxie à n'être plus esprit et vie, mais attachement scrupuleux à une lettre morte

1. Le P. d'Herbigny, dans sa « *Théologie du Révélé* », Paris, Beauchesne, 1921, p. 146, exprime bien l'infécondité théologique à laquelle l'Orient chrétien s'est condamné en se séparant de l'unité catholique: « Lassé de cette ascension vers une vérité à découvrir plus entièrement, à décrire plus clairement, l'Orient s'est arrêté. Pendant que les théologiens occidentaux continuaient leur route, il n'a plus admis de progrès dans l'intelligence du dogme: après les avoir longtemps dirigés, il les a brusquement interdits. Il se proclame fidèle à la tradition, et il la renie en son point capital. Les dix premiers siècles de foi chrétienne croyaient en une Eglise vivante, capable de réfléchir et de promulguer la vérité dogmatique. L'Orient moderne, qui reconnaît cette mission ancienne de l'Eglise et de son magistère, ne l'admet plus pour le présent. Il veut que depuis Michel Cérulaire, le triste patriarche qu'il ne peut essayer de canoniser, depuis le onzième siècle qui consacre sa rupture avec Rome, aucune définition ou précision dogmatique n'ait plus été possible. Car il y faudrait, dit-il, l'accord du patriarche occidental, de l'évêque de Rome, à qui revient traditionnellement la préséance. D'après ces vues, l'Eglise, depuis neuf siècles, a perdu la parole. Mieux vaut même qu'elle ne pense pas trop. Car la théologie aboutirait à des controverses, à

servilement répétée[1]. D'autre part, comme la raison est sans cesse en travail, qu'elle ouvre toujours de nouvelles voies à son activité et découvre des horizons inconnus, comme elle ne saurait enfermer sa vie dans un attachement étroit à la lettre des formules et à une pratique routinière, une église qui est dépourvue d'un magistère vivant, actuellement infaillible et régulateur du développement dogmatique, est incapable de soumettre et de gouverner l'impétueuse ardeur de l'esprit humain. Aussi bien, les églises orthodoxes ne connaissent-elles guère de juste milieu entre le conservatisme étroit et le rationalisme indépendant, et il est facile de prévoir à plus d'un indice qu'elles ne seront pas capables de sauver la foi traditionnelle, en l'âme de leurs fidèles cultivés, de l'invasion du rationalisme[1].

des progrès. Donc que l'Eglise sommeille, embrassons-la, comme une morte!

Fixé, sans vouloir rétrograder, l'Orient ne maudit pas la théologie; il révère celle du passé, il craint celle du présent. De sa halte à mi-route, il continue à discerner le sillon lumineux qui marque, en avant, la progression des efforts occidentaux; il les laisse à d'autres. Son illogisme consiste à honorer la méthode, tout en prohibant son usage. Que cet illogisme cesse, que la foi orientale reprenne sa marche; elle rejoindrait sa sœur, la théologie d'Occident. Pourquoi même, profitant du long travail accompli par la cadette depuis quelques siècles, n'arriverait-elle pas à l'égaler, à la dépasser bientôt ? Pourquoi, parmi les saintes émulations qu'entoure l'unité dogmatique, l'Orient ne retrouverait-il pas un jour son antique supériorité dans le travail théologique ? »

1. A défaut de la Russie de ces dernières années, encore insuffisamment connue, qu'on étudie par exemple l'état des esprits à la fin du XIX[e] siècle, en suivant l'évolution du grand converti Soloviev, et l'on constatera que son action s'est heurtée à deux courants opposés, celui des « slavophiles » conservateurs à outrance en tous les domaines, et des « occidentalistes », partisans simplistes du radicalisme à l'occidentale, et purs rationalistes au point de vue religieux. On lira avec profit le livre de Soloviev : *La Russie et l'Eglise universelle*, et aussi l'étude du P. d'Herbigny : *Un Newman russe, Vladimir Soloviev* (Beauchesne, 1911). Voir notamment le chapitre II intitulé: le milieu russe; et le chapitre VI, où l'on montre Soloviev accusé d'hégelianisme parce qu'il admettait le développement dogmatique et avec le développement la nécessité d'un « explicateur infaillible » qui n'est autre que le successeur de Pierre (ouvr. cité p. 110). Quant à l'orthodoxie de l'Eglise grecque et des autres églises autonomes issues d'elle, de l'Eglise serbe par exemple, l'influence de la théologie protestante se fait largement sentir chez un bon nombre de ses dirigeants, par exemple chez les professeurs de l'Université d'Athènes, et leur désir de rapprochement avec l'anglicanisme les porte à rejeter des doctrines réputées jusque-là intangibles. C'est ainsi que le pro-

Les altérations plus ou moins graves que les Eglises non catholiques ont fait subir à la doctrine et à la vie chrétiennes, ne sont pas telles assurément, si l'on excepte le protestantisme libéral, que le caractère surhumain en ait été complètement effacé. Nous professons au contraire que nos frères les chrétiens non catholiques, pourvu qu'ils soient de bonne foi et quils aient conservé les dogmes essentiels du christianisme, peuvent faire à l'aide de la Bible, mieux encore sous l'influence de leur église, à défaut d'actes de foi catholique, du moins des actes de foi divine. C'est dire qu'ils peuvent encore retrouver quelque trait de la surhumaine beauté qui révèle avec certitude, malgré les déformations infligées par les hommes, l'origine divine de la vie chrétienne qui leur est transmise.

Il n'en est pas moins vrai que ces Eglises non catholiques portent une atteinte d'autant moins funeste à l'intégrité de la solution chrétienne de l'existence, qu'elles conservent en plus grand nombre les éléments constitutifs empruntés par elle au catholicisme dont elles se sont détachées. Elles témoignent ainsi en faveur de la mission divine de l'Eglise catholique qui seule a fidèlement gardé toutes les paroles du message dont elle était chargée et dont l'origine divine se révèle à nous dans la réponse qu'elle apporte à la question de notre destinée.

L'autorité souveraine dont use l'Eglise catholique et la prétention à une infaillibilité toujours actuelle qu'elle revendique dans l'accomplissement de sa mission, n'ont pas seulement pour effet se sauvegarder, en son contenu, le message qui lui est confié. Envisagées en elles-mêmes, elles révèlent encore à l'âme religieuse et chrétienne l'authenticité divine de ses titres.

Le mouvement intérieur qui pousse les consciences que sollicite l'inquiétude religieuse à se déclarer in-

fesseur Commenos a poussé le patriarcat de Constantinople à reconnaître les ordinations anglicanes. L'intégrité doctrinale de certains chefs de l'orthodoxie semble de plus en plus menacée par leurs contacts avec l'Occident non catholique; voir à ce sujet d'Herbigny, *L'Anglicanisme et l'orthodoxie gréco-slave*, Bloud et Gay, 1922.

suffisamment éclairées par les lumières de la sagesse purement humaine, et à se tourner vers Dieu pour réclamer de Lui une révélation, les sollicite également à désirer, dans l'hypothèse où Dieu se serait révélé à l'humanité, que la possession de la vérité divine lui soit infailliblement garantie. Et si la faillite doctrinale du christianisme individualiste a prouvé à des âmes chrétiennes qui croient à l'existence d'une révélation que cette révélation selon le plan providentiel ne se fait pas directement aux individus, mais que la garde a dû en être confiée à une église, elles en viennent logiquement à souhaiter de recueillir la parole révélée d'une voix que l'assistance divine garantisse de l'erreur dans la transmission du divin message[1].

Or, les prétentions hautement affirmées de l'Eglise catholique à la mission divine de garder, d'enseigner et de propager infailliblement la révélation chrétienne sont précisément de notoriété publique. Leur existence

1. Le cardinal Newman a très heureusement indiqué cette succession inévitable des aspirations de l'âme religieuse et l'autorité du grand converti atteste qu'elle n'est pas inventée pour les besoins de la cause et correspond au contraire aux réalités de la psychologie religieuse :

« Je sais que, même sans aide, la raison bien conduite mène à « reconnaître l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme et la « rétribution future; mais je la considère en fait et historique- « ment; et à ce point de vue, je ne crois pas me tromper en « disant qu'elle tend directement à l'incrédulité en matière de « religion. Aucune vérité, quelque sacrée qu'elle soit, ne peut à « la longue résister à ses attaques. De là vient que, dans le monde « païen, à l'avènement de N. S., les dernières traces des notions « religieuses primitives avaient presque entièrement disparu dans « les portions du monde où la raison avait été active et avait eu « libre carrière...

« ...Supposant donc la volonté du Créateur d'intervenir dans les « affaires humaines, et d'assurer un moyen de maintenir sur la « terre une connaissance de lui-même assez définie et assez claire « pour résister à la puissance du scepticisme de l'homme : dans « ce cas, sans prétendre affirmer que la Providence n'eût pu trou- « ver une autre manière d'intervenir, je dis qu'il n'y a rien qui « doive surprendre notre esprit dans la supposition que Dieu ait « trouvé bon d'introduire dans le monde un pouvoir investi de la « prérogative de l'infaillibilité en matières religieuses. Une pareille « institution serait un moyen direct, immédiat, actif et prompt « de faire face à la difficulté. Ce serait un instrument approprié « au besoin. Et lorsque je découvre que c'est justement là ce que « prétend être l'Eglise catholique, loin d'éprouver aucune diffi- « culté à admettre cette idée, j'y trouve une convenance qui la re- « commande à mon esprit. » Newman, *Histoire de mes opinions religieuses*, p. 375-378.

est si peu contestable qu'elle provoque les répugnances et les protestations les plus violentes de la part de tous ceux à qui n'est pas encore apparu le vice de l'individualisme religieux. Accusations d'intransigeance, déclaration d'incompatibilité du catholicisme avec l'autonomie de la pensée moderne, dont nous avons les oreilles rebattues, ont au moins l'avantage de constater et d'authentiquer en quelque sorte le rôle assumé par l'Eglise. Il ne s'agit plus, comme dans d'autres religions, d'une affirmation à demi-consciente d'une origine divine, de titres plus ou moins douteux se rattachant par un lien assez lâche à quelque origine légendaire. C'est un fait toujours actuel que l'Eglise ne craint pas de heurter de front, au nom d'une vérité divine, les opinions qui ont la faveur du jour. Son attitude vis-à-vis du modernisme est venu confirmer naguère son geste traditionnel d'anathème à l'égard de toutes les hérésies qui refusent d'adhérer à ses affirmations dogmatiques.

Et voici que la même intransigeance doctrinale qui révolte les esprits imbus des préventions individualistes, se change en présomption favorable au regard des consciences chrétiennes ou même simplement religieuses, lorsqu'elles ont une fois reconnu le vice radical et l'impuissance de la règle de foi protestante. Et, comme pour de tels esprits, l'existence de la révélation appelle comme moralement nécessaire l'existence d'une autorité vivante qui en soit la dépositaire, et qui, forte de l'assistance divine, puisse tenir en échec les efforts dissolvants de la raison, braver, s'il le faut, les courants intellectuels les plus entraînants, et résister au déchainement des passions en lutte contre l'intégrité de la morale évangélique, l'authenticité de la mission divine de l'Eglise catholique leur apparaîtra d'autant plus manifeste que ses affirmations et ses anathèmes se feront plus catégoriques, quand il s'agira de sauvegarder l'intégrité du dépôt révélé dont elle se prétend la gardienne[1].

1. C'est ainsi que nombre d'anglicans ont applaudi à la condamnation du modernisme par Pie X. Voir encore sur ce sujet : Batiffol, *La conversion d'un évêque*, *Correspondant*, 25 décembre 1920,

Ainsi, l'autorité souveraine que l'Eglise catholique est seule à réclamer en fait efficacement vis-à-vis de l'esprit moderne, tout comme, aux premiers jours du christianisme, en face de la philosophie grecque, sans se prêter aux accommodements pernicieux et sans se condamner pour autant à l'immobilité et à la mort de la pensée, devient le signe de contradiction qui fait éclater l'irréductible divergence entre ceux qui prétendent se forger à leur guise la religion et le christianisme de leur choix et ceux qui n'ont d'autre souci que de se mettre à l'école même de Dieu, pour apprendre les secrets de la vie divine gratuitement communiquée à l'homme. Et, tandis que les premiers viennent se heurter à l'intransigeance doctrinale du catholicisme, et, plutôt que s'y soumettre, cherchent dans la trompeuse et apparente liberté de la religion de l'esprit, la satisfaction de leurs instincts religieux, ou bien, cessent même tout à fait de la poursuivre, en retournant à la pure libre-pensée ; les seconds, au contraire, à l'exemple des convertis du mouvement d'Oxford ou avec le penseur russe Soloviev, reconnaissent dans les prétentions absolues de l'Eglise romaine un fait extérieur répondant si parfaitement au fait intérieur de leurs aspirations, qu'ils saisissent en cet accord le dessein miséricordieux d'une intelligence et d'une puissance supérieures à l'homme[1].

Le dogme de l'infaillibilité et la forme autoritaire de l'enseignement de l'Eglise catholique, viennent donc confirmer la preuve de la mission divine de cette église que déjà nous avions pu reconnaître dans la perfection transcendante du message dont elle est chargée. Et la comparaison avec les autres églises

1. Le besoin de ce magistère infaillible s'impose à tous les esprits, cultivés ou ignorants. Si la pratique effective du libre examen et de la critique entraîne les premiers au rationalisme, là où le dogme n'est pas sauvegardé efficacement par le magistère ; l'impuissance, où sont les seconds d'étudier personnellement les bases rationnelles et les sources historiques de leur foi appelle aussi l'intervention d'une autorité enseignante qui garde et leur transmette intact le dépôt de la révélation chrétienne. C'est en songeant aux besoin de ces « simples », pour qui le Christ a marqué sa prédilection, que le converti de Ruville a senti le vice radical du protestantisme. Voir : de Ruville, *Retour à la Sainte-Eglise*.

chrétiennes renforce encore la valeur de cette raison de croire à la mission exclusive du catholicisme, puisque l'anglicanisme, loin de revendiquer l'infaillibilité pour lui-même, nie cette prérogative de l'Eglise, et puisque l'orthodoxie orientale reconnaît que, depuis sa séparation d'avec Rome elle est dans l'impossibilité de réunir le concile œcuménique qui pourrait pratiquement réclamer une telle prérogative. Si donc les âmes chrétiennes, guéries de l'individualisme, souhaitent rencontrer une église infaillible, elles sont dûment averties. De l'aveu même de ses adversaires, il n'y en a qu'une qui prétende aujourd'hui à ce privliège, et c'est l'Eglise catholique.

Gabriel BRUNHES.

Chronique

Un livre sur la Messe[1]

Je compte reprendre sans tarder la *Chronique de piété*, depuis trop longtemps interrompue. Avant de liquider avec ordre le gros stock de volumes qui attendent, je vais au plus pressé, en donnant quelques comptes rendus déjà prêts.

Dans la multitude des livres sur la Messe, les uns sont plutôt doctrinaux, d'autres plutôt pieux, d'autres plutôt liturgiques; si quelques-uns se proposent ce triple but, ils ne donnent, nous dit M. le chanoine Simons, que des remarques détachées, « suivant tout uniment l'ordre des cérémonies », sans toujours distinguer « avec la netteté souhaitable les idées maîtresses et les lignes essentielles des considérations accessoires et des divisions secondaires », de sorte que rarement émerge « avec un relief suffisant l'idée mère et capitale... du sacrifice eucharistique, tel qu'il a été institué à la dernière Cène. » C'est cette idée doctrinale que l'auteur du présent volume a voulu faire saillir, tout en exposant les cérémonies à la lumière des récentes découvertes (ou des hypothèses plausibles).

Trois parties: exposé doctrinal, exposé historique, exposé liturgique et pieux, éclairé par les vues doctrinales et historiques. L'exposé doctrinal porte sur deux points principaux: 1° Le sacrifice du culte catholique; 2° Le sacrifice de la croix et celui de la Messe. Le premier point se résume en trois propositions: L'occupation humaine la plus parfaite est le culte de Dieu; l'acte le plus parfait du culte est le sacrifice; le sacrifice le plus parfait est celui des chrétiens. Cette dernière proposition elle-même se prouve et se résume par trois autres: 1° Dieu doit être loué, glorifié tel que la foi le révèle, dans l'unité de sa nature et la trinité de ses personnes;

1. Chanoine G. Simons, du diocèse de Malines, docteur en philosophie thomiste, *Le sacrifice parfait, perpétuel et universel de la loi nouvelle. Nouvel essai d'études méthodiques au triple point de vue : de la doctrine, de l'histoire et de la piété*, Bruxelles, Action catholique, 1916, 283 p. in-8°. Le même, édition réduite et simplifiée, 1918, 255 p. in-12° carré. Prix : 2 fr. 75.

2° La louange et la satisfaction présentées à Dieu par un médiateur parfait, Jésus-Christ, prêtre et victime d'une dignité infinie, sont elles-mêmes d'une valeur infinie; 3° Par la participation à la vie de Jésus-Christ, que la communion accomplit parfaitement, tous les fidèles sont unis en un seul corps, la sainte Eglise; et ce corps dont le Christ est la tête, cette société qui vit en Jésus-Christ, est avec lui victime et hostie.

Le second point se ramène à deux propositions: 1° Le sacrifice de la croix a consisté proprement en ceci que Jésus a voulu mourir pour nous, s'offrant une fois pour toutes par sa mort en sacrifice à Dieu pour nous offrir avec lui en sacrifice d'agréable odeur; 2° Le sacrifice de la Messe n'est en substance que le sacrifice même de la croix, offert à Dieu d'une manière non sanglante.

Comment le sacrifice de la Messe est le sacrifice de la croix, offert de nouveau sans nuire à l'unique offrande du Calvaire, qui suffit à tout et se continue sans fin, l'auteur le laisse disputer aux théologiens, tout en entrevoyant vaguement une solution analogue à celle qui, depuis, a été mise en pleine lumière par le monumental travail du P. de la Taille (*Mysterium fidei*[1]).

La belle puissance d'analyse et de synthèse, que M. Simons nous montre déjà dans la partie dogmatique, se déploie mieux encore dans l'étude historique des cérémonies. Il étudie d'abord la Cène ou le Sacrifice eucharistique, puis l'Avant-Messe. Prenant pour acquis, au moins en bloc, les résultats des recherches et hypothèses de dom Cagin et de ses collaborateurs, il nous explique ingénieusement comment un travail progressif a fait sortir de la dernière Cène la Messe d'aujourd'hui — entendons la Messe romaine, puisqu'il s'agit de celle-là.

Dans la Cène, première célébration du mystère eucharistique, nous trouvons: 1° Une solennelle action de grâces, ou louange de Dieu; 2° La consécration; 3° La fraction du pain et la distribution des saintes espèces, ou communion.

Jésus avait dit à ses disciples de faire en mémoire de lui ce que lui-même avait fait. Les premières Messes ne durent être que la cérémonie de la Cène, reproduite

1. Les lecteurs de la *R.A.* se rappellent le beau compte rendu de cet admirable livre par le P. Riedinger. Je compte moi-même en reparler.

et quelque peu amplifiée, avec des éléments anciens ou nouveaux destinés à la faire ressortir et à l'expliquer. Elle comprenait donc: 1° Quelque chose comme l'*anaphore* (Préface romaine), dans laquelle s'intercalait 2° Le récit de la Cène, suivi lui-même de l'*anamnèse* (*Unde et memores*) et d'une prière pour que Dieu agréât ce renouvellement de la Cène et cette participation des fidèles au grand sacrifice, le tout s'achevant par l'élévation de l'Hostie et du calice et par la grande doxologie finale (*Per ipsum et cum ipso*); 3° Suivaient, sans doute en s'accompagnant de prières (p. e. le *Pater*) ou d'acclamations, la fraction du pain en vue de la Communion et la Communion elle-même.

Dans une seconde période, l'anaphore (qui répond en partie à la *Préface* actuelle), arrivée à la mention du médiateur (*Per Christum Dominum nostrum*), se rompt pour faire place (*embolisme*) à la louange angélique et à la louange des fidèles (*Per quem majestatem tuam laudant angeli...* et *Sanctus*), ce qui exigea un raccord (*Te igitur*) pour ramener le Christ et le récit de la Cène (avec intercalation des mots *Mysterium fidei* par un diacre pour avertir les fidèles du grand moment?). De plus, en Occident, s'intercala, vers le XI^e^ siècle, notamment pour protester contre l'hérésie de Bérenger, aussitôt après la Consécration, l'élévation de l'Hostie et du Calice pour les faire adorer au peuple.

Mais déjà depuis longtemps, s'étaient développées, en Orient et en Occident, autour de la consécration, les anamnèses et les prières (avec souvenir des vivants et des morts inscrits dans les diptyques, accompagné de bénédictions diverses). Développements analogues autour de la fraction du pain et de la communion (*fermentum*, baiser de paix, confession et absolution, prières préparatoires à la communion, prières finales).

Telles furent les périodes de création et de développement. La Messe romaine n'en est pas restée là, non plus que les autres. Une troisième période suivit, déjà commencée dès les siècles de formation, période d'emprunts et de remaniements, de complications et combinaisons multiples, où les diverses liturgies sorties de ces divers développements, s'influencèrent l'une l'autre, s'empruntèrent des pièces intéressantes, s'enrichirent de mainte façon. Ce fut tout un travail fort compliqué, qui aboutit à la Messe romaine actuelle.

L'étude de l'*Avant-Messe* se divise en deux chapitres : l'un consacré à la synaxe ou réunion des fidèles, d'où sont sortis peu à peu et l'office ecclésiastique (Bréviaire) et les prières, chants et lectures qui formaient la Messe dite des catéchumènes ; l'autre à l'entrée solennelle (*Introït*).

La troisième partie du volume, intitulée *Célébration de la Messe*, est relativement courte. Elle comprend des *Préliminaires* ayant pour objet les Rites à observer par les fidèles, et une Messe-type où sont données et expliquées les prières et cérémonies[1].

Dans un bel *Epilogue* sur l'esprit de sacrifice, dont les principales idées sont développées dans un opuscule à part, *Le sens de la souffrance*, l'auteur montre comment le chrétien doit communier aux souffrances du Sauveur et comment, dans cette communion, il trouve la vraie paix.

N'étant pas spécialiste en ces matières, je n'ai pas à prendre parti dans les discussions entre savants sur les détails de cet exposé. Le docte et pieux chanoine aujourd'hui curé d'une grande paroisse de Bruxelles, nous donne, en même temps que de précieux renseignements sur les origines et le développement de la Messe, une doctrine solide et sûre, un aliment substantiel pour la piété. Les prêtres s'intéresseront tout spécialement à cet exposé à la fois doctrinal, liturgique, historique et pieux, du grand acte de la vertu de religion qu'est la représentation vivante du sacrifice de la croix, le sacrifice de la Messe.

Maurice Vloberg. *La légende dorée de Notre-Dame.* Huit contes pieux du moyen âge, avec une Introduction et des Notes critiques et bibliographiques. Paris, Longuet, 1921, 238 p., in-8° carré. 18 gravures hors texte.

Ce livre est avant tout une œuvre d'art. L'appel de l'auteur à la typographie Protat, de Mâcon, et à la phototypie Longuet, de Paris, annonce déjà l'intention artistique. Les 18 gravures hors-texte, reproductions de ta-

1. Cette Messe se vend à part, ainsi que l'opuscule sur *Le sens de la souffrance*, dont il va être question.

bleaux ou fac-similés de manuscrits (tous du moyen âge et dont plusieurs sont ravissants de grâce esthétique autant que de piété) me paraissent exécutées avec une rare perfection artistique. Le texte est, lui aussi, d'un artiste en style et d'un fin connaisseur.

Cette œuvre d'art est en même temps une œuvre de savoir et d'érudition. L'auteur connaît à merveille son moyen âge, tout particulièrement le moyen âge religieux et monacal: il en sait les us et coutumes, il en parle la langue, il y est comme dans son milieu. On dirait qu'il a vécu dans un de ces monastères où s'écrivaient ces légendes dont il nous donne la fleur. Il a pris le ton et le style de ces naïfs et malins conteurs, leur sens de la vie et les maximes de leur expérience. Ses récits sont tout émaillés de leurs expression, farcis de leurs sentences, illustrés de leurs comparaisons[1]. Bref, il les pastiche à merveille. C'est aussi un érudit de nos temps, non seulement pour la science de la langue et des usages, mais pour la critique des textes, pour la connaissance des manuscrits, pour la formation, l'histoire, les migrations des légendes.

L'introduction (p. 1-35) est une savante étude historique et littéraire sur l'origine et les sources latines des miracles de Notre-Dame, chantés par les trouvères, sur les collections romanes et les collecteurs, sur la valeur littéraire des miracles et les peintures de mœurs qu'on y rencontre à chaque page, enfin sur l'esprit et la moralité de ces miracles. Le sommaire critique et bibliographique, à la fin du volume, p. 197-236, est d'un savant qui connaît les principales études sur les sources, les remaniements, l'histoire des légendes qu'il nous conte, et qui s'est fait une idée personnelle sur ces questions difficiles.

Ce livre artistique et savant est-il aussi un livre de piété, comme semblerait l'indiquer le titre? Livre de piété, non, du moins au sens plein du mot; livre d'édification, sinon directement, au moins dans la pensée intime de l'auteur et dans son intention (autant que cette pensée et cette intention se laissent entrevoir et deviner dans l'ouvrage), je le croirais volontiers. Mais cette question, qui n'est pas indiscrète et sans raison, puisqu'il s'agit de savoir dans quel esprit on peut ou doit lire l'ouvrage, à qui et pour

1. Il faut une certaine culture médiévale pour jouir de toutes ces finesses, et même pour comprendre certains mots ou expressions. Les profanes demanderaient volontiers, à la fin du volume, un lexique des termes qui ne sont pas dans Littré.

qui on peut le recommander, ne peut se résoudre sans en avoir pris au préalable une idée sommaire.

Le livre contient « huit contes pieux du moyen âge », dont l'un ou l'autre, peut-être tous ou presque tous, peuvent avoir un fond de vérité historique, et sont donnés comme histoires vraies, sous des formes d'ailleurs fort différentes, non seulement par les auteurs du temps passé, moyen âge ou dix-septième siècle, mais par saint Alphonse de Liguori et même dans des livres récents. Ces contes, l'auteur les a refaits à sa façon, en artiste, qui combine, omet et ajoute, traite en toute liberté, sans aucun souci de vérité historique, les éléments fournis par une tradition, d'ailleurs sans valeur en elle-même ni prétention scientifique.

Tous, sauf le premier, nous disent quelque miracle de Notre-Dame, venant en aide à ses clients, fussent-ils les plus grands pécheurs et les plus désespérés, pour les arracher aux griffes du Malin.

Le premier est un « conte de Noël du moyen âge »; c'est-à-dire composé d'éléments empruntés au moyen âge, où l'auteur nous dit « les merveilles qui advinrent à Notre-Dame en la sainte nuit de la Nativité », enjolivant les données évangéliques de « la fleur des histoires transmarines et des merveilleuses merveilles qui advinrent en la sainte nuit de décembre ». Saint Joseph portant dans son tablier la braise ardente que le méchant boulanger lui a jetée dans sa colère, quand il lui demandait du feu pour réchauffer la mère et l'enfant; les cierges s'allumant tout seuls pour éclairer l'humble grotte; sainte Anastasie, dont les mains poussent soudain quand elle essaie de prendre le divin Enfant dans ses bras manchots.

Le second est l'histoire « du clerc qui rendit féal hommage à Satan et après mit l'anneau au doigt de Notre-Dame ».

Le troisième, celle « de saint Mercure le preux, de saint Basile le Grand et de Julien le renié ». Ici, la part de la sainte Vierge est relativement petite. Encore est-il que c'est Elle qui choisit saint Mercure comme son chevalier pour débarrasser le monde de Julien l'Apostat.

Le quatrième, celle « du chevalier converti à l'amour de Notre-Dame ».

Le cinquième nous dit « comment Théophile le dévoyé vint à pénitence ». C'est l'histoire que nous trouvons dans tant de livres sur la sainte Vierge, celle de Théophile, vi-

dame d'Adana, qui, pour satisfaire son orgueil jaloux et dépité, vendit son âme au diable par une cédule en due forme.

Le sixième, celle « de Notre-Dame qui vint au pré avec les trépassés pour y convertir une dame ».

Le septième, celle « de la sacristaine Béatrice, dont Notre-Dame tint le personnage et l'office, la gardant d'être diffamée ».

Le huitième, celle du « tombeur qui jongla devant l'image de Notre-Dame ». C'est une histoire connue de tous, et que l'on joue encore au théâtre.

En tête de l'étude préliminaire, comme en tête de chaque histoire, quelques jolis vers en épigraphe. En voici quelques spécimens que je rajeunis tant soit peu, pour la commodité du lecteur.

En tête de l'étude préliminaire, et pour en donner l'esprit :

De Dieu la benoite Mère
De qui la Geste parler doit,
Elle est en chacun endroit
Si très douce et si très digne,
Et si benoite et bénigne
Que tout est douceur et délit (*délicieuse*)
Qui par elle est fait ou dit.

En tête des merveilles de la Nativité, pour exprimer la naissance virginale de Jésus :

Tout ainsi comme la verrière
Qui est toute saine et entière,
Quand le soleil outre s'en passe,
Ni le verre ne fraint (*frangit*) ni casse,
Si (*ainsi*) fut la Mère au Tout-puissant :
Chaste fut après et devant.

Comment ne pas citer encore la prière du jongleur ?

En votre garde, ô douce Dame,
Je mets mon corps, ma lasse d'âme.
Ne méprisez ce que je sais ;
Prenez en gré mon humble essai
De vous servir en bonne foi.
Prenez pitié de mon émoi.
En beau latin je ne peux lire ;
Mon métier fut de faire rire

Par divers tours de ma façon;
En la guise du taureçon
Qui gambade devant sa mère,
Ainsi Dame, je veux refaire
Pour vous et votre petit Roi
Tous mes beaux jeux les plus adroits.

Le mot malin voisine avec le mot édifiant, celui-ci par exemple :

Et si tu ne peux avoir larme,
Tu pourras un oignon tenir
Qui bientôt les fera venir.

Plusieurs de ces contes se ressemblent pour le fond (ceux de Noël, de Julien l'apostat, et du jongleur sont d'un genre différent) : un jeune clerc, un saint prêtre, une dame, une nonne, qui se laissent prendre par l'amour ou par l'orgueil. Pour satisfaire leur passion, ils font des folies, quelques-uns jusqu'à se donner au diable. Mais ils aimaient la sainte Vierge et tenaient à quelque pratique en son honneur. Elle leur vient en aide, les arrache au démon et à leur passion, les guérit et arrange tout pour réparer leur folie.

Voici en raccourci, dans les propres termes de l'auteur, l'une de ces histoires, celle du chevalier converti à l'amour de Notre-Dame. Un Anglais, né d'Angleterre, chevalier hardi et de mignotes manières, dépensait son avoir et les jours jolis de son printemps dans les pas d'armes et les courtoises assemblées. Il ne semait pas les florins d'or, il ne courait pas les tournois seulement par folle largesse et vaine gloire. Amour, par deux yeux noirs, lui avait volé les deux moitiés du cœur. Mais hélas ! ni par promesse ni par ruse, il ne pouvait assaillir le cœur très fort muré de la dame. Il s'en fut, morne et abattu, consulter un bon homme de sainte religion. Il apparaît au prudhomme que la plaie saigne vive et qu'il ne faut la rendre plus cuisante avec le vinaigre du reproche. Il y versera un électuaire sacré. « Frère, dit-il au chevalier, écoute-moi et tu t'en trouveras bien. Chaque jour, une année entière, tu réciteras, jambes ployées, le doux salut de la Mère de Jésus cent cinquante fois. — Deux mille fois, s'il vous plaît, dit le jouvenceau. Je consens à tout hormis au deuil d'amour ». L'ermite incline la tête dans sa barbe de neige. « Beau doux ami, fait-il, Notre-Dame a porté remède à

plus grande détresse. Mais une vie mondaine est une male garde pour les dévotes promesses et les bons propos ».

A l'idée de clôture, le jeune seigneur regimbe d'abord, et puis se rend : « Eh bien ! par ma foi, me voici des vôtres, je me cloître pour un an ». Il endosse le froc. Durant de longues heures, le jour et la nuit, il converse avec la Vierge Marie, dans sa chapelle. C'est pour lui agréable jeu et dévotion où il trouve délice, que cette récitation d'*Ave*, coupés par de gros soupirs à son idole. Le temps s'écoule. Bientôt l'année joindra les deux bouts du cercle. Sa vêture est usée ; mais il fait bleu dans son cœur, plus bleu qu'au firmament. Comme l'oisillon envolé de sa cage, le cloîtrier affranchi ira s'ébattre aux plaines et aux forêts. C'est le doux mois de mai. Nature rit et fleurit :

Un matinet radieux, il part. La bonté de Notre-Dame lui fait tenir son chemin vers une chapelle bien déchue. Le damoiseau franchit le seuil et dit : « Ah ! Mère de Dieu, merci. Je vais te payer ma dette en ce vieux sanctuaire. » Et à genoux devant une imagette bien peinte de la Vierge Marie, il répète cent cinquante fois le doux salut que l'Ange annonça. « Ah ! fait-il, divine Pucelle, accorde-moi le seul trésor dont j'ai convoitise, mon amie. » Soudain, une merveilleuse splendeur emplit le sombre oratoire. Tout droit vers le chevalier descend une Dame, à la démarche souveraine. Sur sa chevelure d'or flamboient les mille soleils de la couronne du Paradis ; son visage est si beau qu'il est vraiment né pour la suprême Béatitude, qui peut s'y mirer tout à son aise. Les fines lèvres de corail s'entr'ouvrent et disent : « Ami, la femme qui te tourmente est-elle plus belle que moi ? J'ai la puissance de te soumettre le cœur et les beaux yeux qui te charment. Mais regarde-moi, mets en balance nos mérites et choisis. » Le chevalier renie le faux amour et se rend. « Et moi, répond la Mère de Dieu, je te serai toujours une loyale amie, si tu as la constance d'être un loyal amant. Tu goûteras en ma mesnie plus de joie que tu ne peux en savourer. Mais il convient de pratiquer cette année pour moi ce que tu fis l'an passé pour l'autre. Laisse encore les tournois et diverses chevaleries, et chaque jour redis les cent cinquante saluts. Alors tu auras mon amour en baillie, sans borne et sans fin. » Le chevalier obéit. Au bout de l'an, la Vierge Marie redescendit vers lui et l'emmena en Paradis.

On n'a en cet abrégé que la trame du récit. Pour donner une idée du style avec ses enjolivements et ses bro-

deries, je transcris la fin de l'histoire, à partir de la vision. « Or, écoutez seigneurs, ce qu'il advint après cette vision. Le chevalier la raconta, en grands pleurs, au saint ermite, qui la mit en registre, sur un parchemin ployé et scellé de cire rouge. Sur son conseil, le damoiseau se fit tondre et rogner le chef, qu'il avait blond et poli. Folies et vanités ne furent plus les vents qui gonflèrent sa voile, et il appareilla sa nacelle vers la bonne rive du Paradis. Sa mémoire ne fit plus psaume de la dame aux yeux vairs, et il ficha son franc regard et tout son cœur en la contemplation de la beauté de la Vierge Marie. Elle redescendit vers lui au bout de l'an, et, sans qu'il emmaladit, elle le mena outre terre, en la durable vie, où ses amis dressent pavillon en la douceur toujours accrue de son amour. »

Voici maintenant la moralité. « Et vous, que vous semble, grands et petits, de ce beau miracle? Il est une manière de mauviettes, qui n'ont pas d'ailes, mais deux bras et deux pieds, et qui cherchent leurs becquetées au sorbier rouge et amer du fol amour. Ne soyez pas, seigneurs, sous peine de corps et d'avoir, de leur légion trop nombreuse, et prenez la Reine débonnaire comme unique Amie. Disons-lui tous à claire voie et sans feinte :

« Douce Dame sainte Marie, oui, c'est vérité prouvée, les filles d'Eve ont appris du Serpent mensonges et duperies ; mais en toi rien ne rebute ni ne déçoit. Elles ruinent le corps, l'esprit et l'avoir; mais toi tu as cure de nos langueurs, de nos misères, et du profit de l'âme. Tu nous conduis au salut; et elles, en damnée perdition. Elles courtisent les damoiseaux grandets, bien peignés et bien taillés, ou les vieux hommes chenus, s'ils sont riches et bien rentés; mais toi, Pucelle, Fille et Mère de Dieu, tu chéris les bossus et les contrefaits, les jambes croches et les pauvres cagots, qui vivent en humble fidélité : tu aimes, comme il soit fait, qui de bon gré t'aime et te prie.

« Reine d'infinie miséricorde, tu es si pitoyable au pécheur farouche, que tu lui jettes tes bras autour du cou dès qu'il s'adresse à Toi. O toute bonne, de quel confort tu nous soulages! et l'heureux qui t'embrasse, comme il aime ton étreinte!

» Donne-nous donc, Femme sans ruse, de brûler pour ta beauté comme la pure flamme d'un cierge, sans laide fumée d'amour humain. »

Si les autres légendes ressemblaient à celle-ci, ou à celle du jongleur de Notre-Dame, ou même à celle de Théophile

(malgré les diableries et descriptions horrifiques), ce beau livre pourait être mis entre toutes les mains et servirait à merveille pour étrennes et distributions de prix. Mais plusieurs de ces histoires contiennent des détails un peu scabreux, des libertés de langage et des hardiesses de descriptions qui peut-être étonneraient les mères et scandaliseraient les enfants. Je dis *peut-être*, car je laisse à meilleurs juges que moi en ces matières délicates (aux mères et aux éducateurs ou éducatrices) le soin de décider. Les intentions de l'auteur sont hors de conteste, et je me figure qu'il pensait à lui-même quand il faisait dire à l'un de ses conteurs : « Et ne blesserai l'innocence qui m'écoute. » Mais le moyen âge n'avait pas nos délicatesses ou nos pruderies. Il reste que M. Vloberg peut faire sienne sans témérité la prière qu'il cite à la fin de son beau livre :

Souviens-toi du jongleur, douce Vierge Marie.

J.-V. BAINVEL.

Ascétique et Mystique

Ils arrivent de tous les points de l'horizon : du Midi et du Nord, de l'Orient et du Couchant ; à toutes les saisons de l'année : lorsque s'ouvrent les bourgeons du printemps humides de sève, quand le vent d'octobre emporte les feuilles desséchées, brûlés par l'ardente canicule, frileux sous la neige de décembre, minces et gros volumes qui parlent des mystères les plus intimes et les plus doux, cachés dans les derniers replis des âmes humaines. Ames lointaines quelquefois, illuminées de la poésie du passé, distantes de nous par les siècles écoulés, par la manière de concevoir la vie du temps, et les intérêts éternels ; âmes toutes proches aussi, qui passent au milieu de nous, timides et fières sans rien révéler de leurs chers secrets, radieuses et triomphantes, jetant, pour ainsi dire à pleines mains, leur joie et leur beauté déjà célestes, semences divines qui germent et fructifient. Ils nous arrivent ou bien groupés : *Collection Pax*, *Collection les Ordres religieux*, *Collection les Saints*, *Editions de la vie spirituelle*, *Spicilegium Sacrum Lovaniense*, ou bien isolés, se suffisant à eux-mêmes, solitaires et magnifi-

ques : *Œuvres de Ruysbroeck l'admirable, Œuvres spirituelles de Louis de Blois, le bienheureux Henri Suso, la Mère Marie de Jésus, fondatrice et prieure du Carmel de Parey-le-Monial, Saint François de Sales, directeur des âmes, la Montée du Carmel de Saint Jean de la Croix.* Je cite au hasard du souvenir, et sans essayer le moins du monde d'être complet. A contempler toutes ces feuilles, les unes vertes encore de leur prime jeunesse, les autres qui cachent des fruits savoureux mûris et dorés au soleil des siècles; devant cette multiplicité si intéressante et si révélatrice, l'idée viendrait facilement de philosopher un peu, de rechercher quel état d'esprit contemporain révèle une aussi curieuse activité; de quel germe sortie elle fleurit les arbres du chemin, pare et illumine les âmes que nous croisons sur la route humaine. Mortifions-nous — elles prêchent la mortification ces feuilles toutes fraîches d'encre d'imprimerie — mortifions-nous et ne cédons pas à la suggestion; prenons avec amour, ici ou là quelques-uns des chers petits volumes et tournons les pages, très vite, hélas car il faut nous hâter; lisons sans philosopher.

*
* *

Les fils de saint Benoît ont résolu de puiser sans compter dans leurs trésors de famille; ils ont raison, leurs trésors sont inépuisables. Leurs saints et leurs saintes, leurs docteurs et leurs grandes moniales y ont versé, pendant des siècles, des flots de science et d'amour, de bonté et de paix, de sagesse et de force; goutte à goutte, volume par volume, ils veulent nous faire boire la fortifiante et douce liqueur : « Faire connaître aux âmes les merveilles de la grâce en ces privilégiés de Dieu (S. Grégoire le Grand, le vénérable Bède, S. Boniface, S. Pierre Damien, les SS. Abbés de Cluny, S. Anselme, S. Bernard, Ste Gertrude, Ste Mechtilde, Ste Hildegarde, Ste Françoise Romaine, Louis de Blois), mettre leurs œuvres spirituelles, souvent enfouies dans des in-folio inaccessibles, à la portée de tous, tel est le but poursuivi par la collection Pax ».

Le but est magnifique : ce ne sont pas les seuls bénédictins qui devraient ainsi répandre, avec une sainte prodigalité, les richesses surnaturelles accumulées dans leurs archives par des siècles de vertus et de science; tous les

ordres religieux ne peuvent que gagner à suivre cet exemple. Traités spirituels, biographies, études d'ascèse, de mystique ou d'histoire, qu'importe la forme du vase, c'est le vin qui réjouit le cœur de l'homme. Pour permettre à tous d'y venir tremper leurs lèvres, les bénédictins ne veulent pas faire de la *Collection Pax* une collection d'études techniques ou de pure érudition. Chaque volume suppose une science très avertie, puisée aux sources mêmes, et non dans des ruisseaux plus ou moins détournés, mais cette science très réelle, a dépouillé sa rude écorce, sa gaine piquante ou hérissée, pour ne garder que la saveur fondante de son fruit pénétré de lumière et de flamme.

L'œuvre est commencée; en 1922, huit volumes ont déjà paru, quatre sont sous presse[1].

La Collection Pax a débuté par: *L'Ordre monastique, des origines au* XII^e *siècle* de Dom U. Berlière. Il eût été difficile de mieux commencer: Ce volume est excellent. Il raconte les origines du monachisme, l'apostolat monastique, son œuvre civilisatrice, Cluny et la lutte pour la liberté de l'Eglise, saint Bernard et l'ordre de Citeaux. Le nom de dom Berlière est un sûr garant que toutes ces questions sont traitées, comme elle le méritent; directeur de la *Revue bénédictine*, l'auteur connaît admirablement l'histoire monastique, il fouille depuis plus de quarante ans ce champ aux richesses inestimables qui n'a plus guère de secrets pour lui.

Dom Besse, on s'en souvient, donna pendant la guerre une suite de conférences, salle Chateaubriand, sur *La littérature des mytiques;* on les a publiés après sa mort, sous le titre: *Les mystiques bénédictins, des origines au* XII^e *siècle*. Le titre est bien vaste, l'œuvre n'y répond pas suffisamment; pour que l'ouvrage de Dom Besse puisse rappeler celui de Dom Berlière, comme les deux titres s'évoquent l'un l'autre, il faudra refaire un travail un peu hâtif, composer une œuvre de ce qui n'est encore qu'une ébauche, intéressante, je le veux bien, mais qui reste une ébauche.

1. *L'ordre monastique des origines au* XII^e *siècle*, par D. Ursmer Berlière, 2^e édit., 1921; *Traité de l'Amour de Dieu*, par s. Bernard, traduction par H. M. Delsart, 1921; *L'Idéal monastique et la vie chrétienne des premiers jours*, par D.-G. Morin, 3^e édit., 1921; *La dernière abbesse de Montmartre, Mme de Montmorency-Laval*, par H. M. Delsart, 1921; *Sainte Gertrude*, sa vie intérieure, par D.-G. Dolan, 1922; *Les mystiques bénédictins. des origines au* XIII^e *siècle*,

Les moniales bénédictines de l'abbaye de Sainte Scholastique de Dourgne, nous ont donné une traduction excellente du livre du R. P. Dom Gilbert Dolan[1], alerte, vivante, limpide; elles ont droit à nos félicitations. J'ai bien un peu peur que sous leur plume, à travers leur pensée claire et française, en même temps que l'idiome sec et nerveux de Dom Dolan se revêtait d'harmonie et de souplesse[2] sa pensée n'ait subi, elle aussi, quelques modifications. La phrase d'Ernest Hello, qu'elles sont heureuses de citer, leurs propres expressions ne me rassurent pas du tout. Tel qu'il nous est présenté, sous son habit à la française, le livre est intéressant; c'est déjà beaucoup. Je reste toutefois convaincu que c'est un français seul, — que nos alliés d'outre-Manche me pardonnent, — qui peut parvenir à fixer les traits mobiles et délicats de la vierge d'Helfta. A la fin du XIII^e^ siècle, cette fille de Bernard par l'esprit et par le cœur, et je crois aussi par la vie cistercienne, pense souvent comme une française, et comme une française de nos jours. Souriante, aimable, heureuse de vivre et de vivre pour Jésus, volontaire, même avec Jésus, — si elle n'était pas au ciel, il faudrait écrire capricieuse, — délicieusement charitable, intelligente jusqu'au bout des doigts, passionnée de liturgie, d'Ecriture Sainte, de latin et de psalmodie, vivant déjà de la gloire du ciel dans sa cellule et sous les cloîtres d'Helfta, susceptible, même avec la Sainte Vierge dont elle refuse de saluer la statue parce qu'on a trop loué la divine Mère, dans un sermon aux dépens du divin Fils (est-ce pourtant la faute de Marie?), d'une tendresse humaine aussi pure que délicate, d'une charité envers Dieu qui brûle ses mots comme elle brûlait son cœur, Gertrude est faite pour être pleinement comprise seulement par une âme française. Il est d'ailleurs évident que jamais une traduction ne nous la donnera comme elle se donne elle-même dans des mots transparents comme la lumière, chauds comme la flamme, d'une virginale audace qui étonne et ravit. La délicieuse et grande sainte! Non

par D. Besse, 1922 : *Lex Levitarum*.... par Mgr Hedley, évêque de Newport, 1922. En préparation : *Les Méditations de saint Anselme; L'année liturgique d'après sainte Gertrude et sainte Mechtilde; Une mystique inconnue du XVII^e^ siècle : La Mère Deleloé; Marguerite d'Arbooze, abbesse du Val de Grâce*. Ces livres se trouvent chez Lethielleux, Desclées, de Brouwer et Cie, à l'abbaye de Maredrous.

1. *St Gertrude the Great*, London, Sands et C^ie^.
2. *Avant-propos du traducteur*, p. IV.

vraiment, dom G. Dolan, moine de Downside, n'a pas tracé son portrait définitif ; ses sœurs les moniales de Dourgne n'ont corrigé que l'extérieur : c'est l'âme qu'il faut atteindre et faire rayonner. La collection Pax, la grande famille bénédictine nous doit de la Vierge d'Helfta une peinture plus ressemblante, plus humaine et plus céleste : personne avant sainte Marguerite-Marie n'a aimé le Cœur de Jésus comme Gertrude ; dom Guéranger lui-même ne nous l'a pas assez bien dit : nous attendons un beau et grand travail.

Dom Morin a écrit l'*Idéal monastique et la vie chrétienne des premiers jours*. C'est, à mon humble avis, la perle précieuse de la *Collection Pax*. Le volume a été accueilli avec une sympathie unanime, et si Mgr Battifol l'a déclaré « exquis » c'est qu'en effet il est exquis. La *Civilta cattolica* « félicitait l'auteur d'avoir acquis une telle connaissance de la vie spirituelle et une telle érudition ascétique », M. Georges Goyau y a lu « des pages délicieuses » : ajouter ses éloges à de pareilles louanges, c'est porter de l'eau à l'Océan. Il convient de ne pas céder à pareille naïveté. Mais on a le devoir d'écrire que le petit volume plein d'aperçus intéressants et fort suggestifs, écrit avec une délicatesse et une discrétion du meilleur goût, en même temps qu'il laisse voir la rare compétence de l'auteur et conduit le lecteur, comme par la main, dans les divers lieux du monastère, l'instruit sur la vie bénédictine : vocation, apostolat, prière liturgique fraction du pain. Discrétion et largeur, joie et simplicité ; à lire dom Morin on comprend mieux, on s'assimile un peu les aimables et sages vertus des fils de saint Benoît, l'âme à leur contact devient bénédictine. « Il y a quelque vingt ans, un abbé de l'Ordre bénédictin chargea à l'improviste, l'un de ses religieux, jeune encore et inexpérimenté, de tenir devant une communauté importante les conférences d'usage, au cours de la retraite annuelle ». Ces premières lignes de l'avant-propos nous disent comment et pourquoi l'auteur de l'*Idéal monastique* eut la première idée de son travail. Il a bien fait de céder à ceux qui lui demandaient de publier ses notes dans leur forme première ; elles sont plus vivantes ; il est d'ailleurs des esprits qui n'ont pas besoin de vieillir pour acquérir l'expérience. « Heureux, c'est dom Morin qui parle, ceux qui ont reçu ce don de jeunesse spirituelle et communicative ! Heureux surtout ceux, beaucoup plus rares, qui

ont su le conserver et l'entretenir jusque dans leurs vieux jours ! »

Mgr Hedley, mort récemment évêque de Newport, a condensé dans le *Lex levitarum*, pour les élèves de son séminaire, les enseignements de saint Grégoire le Grand, dans sa *Règle pastorale*[1], le livre d'or sur cette délicate matière ; dom Bede Lebbe, de l'abbaye de Maredsous, a traduit le volume anglais ; les séminaristes, les jeunes prêtres, et ceux même qui ne sont plus jeunes liront avec fruit ces pages d'une doctrine très sûre, mise en puissant relief.

M. H. M. Delsart a fait une excellente traduction du *Traité de l'amour de Dieu de saint Bernard ;* Bossuet a dit du livre de l'abbé de Clairvaux « qu'il est un des plus admirables que cet homme apostolique nous ait laissés. »

Je n'ai pas à parler ici des autres volumes de la collection Pax.

(*A suivre.*) A. Hamon.

Informations

Le Comité catholique des Amitiés françaises à l'étranger

Presque personne n'ignore qu'il existe un *Comité catholique des Amitiés françaises à l'étranger*, mais trop peu de nos concitoyens en savent l'organisation, l'histoire et l'action salutaire. Il mériterait pourtant d'être connu davantage. La dernière réponse qu'il vient de faire aux catholiques allemands sur « les Français dans la Ruhr », en est une nouvelle preuve.

Les Amitiés françaises à l'étranger. — Le *Comité Catholique des Amitiés françaises à l'étranger* (Paris, 3, rue Garancière) est maintenant une association déclarée, conformément aux prescriptions de la loi de 1901, et tout fait croire que, dans un avenir prochain, il sera reconnu d'utilité publique.

1. Le P. Michelette s. j., a publié chez Desclée, une jolie édition in-12° de la *Regula Pastoralis*.

Son Comité de patronage comprend les plus hautes notabilités de France : les cardinaux-archevêques de Reims, de Paris et de Rennes, quinze autres archevêques, évêques ou prélats, le général Pau, onze membres de l'Institut, cinq sénateurs, huit députés, douze anciens hommes d'État, publicistes, hommes d'affaires. Le directeur de ce Comité et de son Conseil d'administration est Mgr Baudrillart, de l'Académie française, recteur de l'Institut catholique de Paris. Les noms, fonctions et qualités de ces éminents personnages sont bien faits pour inspirer estime et confiance aux étrangers qu'on se propose d'atteindre.

Fondé en 1915, sur la demande même du Gouvernement français, le Comité ne cessa pas, au cours de la Grande Guerre, de contrebalancer fort utilement l'énorme propagande de nos ennemis au sein des nations, catholiques surtout, neutres ou même alliées. Très opportunément, il prouva aux catholiques étrangers que les catholiques français « étaient avec toute la France, pour toute la guerre », et il rendit témoignage à la vitalité puissante, mais trop contestée au dehors, de la religion dans notre pays.

« Au cours des quatre années 1916, 1917, 1918 et 1919, déclarait dans son dernier rapport le secrétaire Mgr Beaupin, près de quatre millions de livres, de tracts et de brochures ont été répandus par nos soins dans le monde entier, une cinquantaine de missions ont été envoyées à l'étranger, et nous avons vu peu à peu notre action s'étendre dans les deux Amériques et dans la plupart des nations européennes ».

Ces mots n'ont rien d'exagéré, ils sont la pure et simple expression de faits. Aussi, — et parce que les Allemands continuent de nous calomnier partout, — jugea-t-on, en haut lieu, que le Comité devait maintenir, en l'accentuant même, sa féconde propagande. Son action n'a donc fait que s'élargir, en s'exerçant dans des pays, de l'Europe centrale notamment, dont l'accès lui avait été fermé par les hostilités.

« Près de deux cents revues ou journaux étrangers, lit-on dans le même rapport, reçoivent, chaque semaine ou chaque mois, nos communications sur la vie catholique, le mouvement social et intellectuel dans notre pays. Deux mille correspondants, à travers l'univers, reçoivent, d'autre part, notre revue mensuelle (*les Amitiés*

catholiques françaises), nos tracts, nos brochures, d'autres ouvrages plus importants. Le nombre des publications ainsi envoyées par nos soins s'élève à trois ou quatre cent mille exemplaires chaque année. » On continue de diriger des missions à l'étranger, une dizaine par an: celle de Mgr Baudrillart, l'an dernier, dans trois des républiques de l'Amérique du Sud a été favorablement mentionnée par la presse. On s'applique à faire bon accueil aux étrangers qui passent ou séjournent chez nous, aux étudiants surtout. Sur le dernier budget annuel du Comité, 60.000 francs ont même été prélevés en faveur des étudiants pauvres, principalement de ceux d'entre eux qui appartiennent à des pays où l'état des changes ne leur permet pas de faire face par eux-mêmes aux frais d'un séjour en France. Que d'amis influents on se crée ainsi, surtout si, comme on n'y manque pas, on met à même ces étudiants catholiques étrangers d'entrer en relations suivies avec leurs camarades français et de se documenter sur notre vie publique et privée!

Les Français dans la Ruhr. — Toujours à l'affût de ce que les Allemands peuvent imaginer pour nous rendre odieux aux quatre coins du monde, le *Comité catholique des Amitiés françaises à l'étranger* fait présentement front aux *Echos de l'Allemagne catholique*, le nouveau périodique, édité en allemand, en anglais et en français, qui est rédigé dans l'entourage du cardinal-archevêque de Cologne et, avec son approbation, adressé, depuis trois ou quatre mois, aux évêques et aux catholiques du monde entier, pour leur démontrer que l'occupation de la Ruhr est une injustice et qu'elle est accompagnée d'actes de violence contraires au droit des gens.

La première et la seconde réponses à ces accusations ont paru en juin et en juillet. D'autres suivront, aussi nombreuses qu'il le faudra. « Nous parlerons, comme nous l'avons toujours fait, déclare le Comité, sans colère et sans haine, mais nous parlerons, aussi souvent et aussi longtemps qu'il le faudra, toutes les fois que l'honneur de notre pays sera en jeu et que les droits de la vérité auront besoin d'être défendus ». « Nous ne pouvons, écrit encore le Comité, laisser calomnier, à la face du monde, les catholiques que nous sommes et notre nation tout entière ».

Ces réponses, aussi modérées de ton que fermes et motivées, sont très nettes, très claires, et ne laissent au-

cun doute, aucune obscurité dans l'esprit du lecteur impartial. En les semant partout, le Comité fait œuvre de lumière et de justice en même temps que de clairvoyant patriotisme.

Devoir patriotique. — Est-il besoin d'ajouter que tous les Français qui le peuvent, quelles que soient leurs convictions ou leurs opinions religieuses ou politiques, feraient également preuve d'un patriotisme éclairé et généreux en patronnant une association si opportune?

Le Comité dont on vient de parler ne fait pas double emploi avec d'autres organisations, plus connues peut-être jusqu'ici, comme l'*Alliance française* ou la *Ligue maritime*. La féconde action de celles-ci ne remplace pas celle que le Comité exerce et peut seul exercer auprès des catholiques du dehors auxquels il s'adresse de préférence. Lui seul, par sa composition même, peut se charger et nourrir l'espoir de convaincre les étrangers du bon aloi de notre religion et de notre moralité. Nos ennemis s'obstinent à nous faire passer pour un peuple impie, corrompu et corrupteur: qui, autant que les hommes si respectables du Comité, a chance de leur fermer la bouche, ou du moins, de persuader de leur mensonge les gens de bonne foi?

Mgr Beaupin terminait son intéressant rapport en ces termes:

« Nous avons l'ambition d'augmenter le nombre et la valeur de nos publications et nous voulons leur assurer un plus large rayonnement. Nous souhaitons multiplier et les voyages de nos envoyés à l'étranger et les occasions d'accueil aux étrangers qui viennent en France. Nous n'avons pas encore atteint et pénétré les colonies étrangères, notamment les colonies ouvrières qui s'établissent chez nous. Nous ne pouvons offrir assez de bourses et de secours d'études aux jeunes gens qui en sollicitent. Nous n'avons pas encore pu créer, dans les établissements d'enseignement que nos missionnaires dirigent à l'étranger, ces *prix des Amitiés françaises* qui susciteraient une utile émulation à apprendre notre langue et à s'initier à notre culture. Ce n'est point la besogne qui nous manque. Ce n'est pas l'esprit d'initiative qui nous fait défaut... Ce qui nous arrête, c'est la médiocrité de nos ressources. »

Il est clair que, pour remplir un tel programme, de grosses sommes sont nécessaires. Mais ne peut-on pas

espérer que les bons citoyens, résolus à tenir jusqu'au bout devant l'ennemi, n'hésiteront pas plus à ouvrir leur bourse qu'à occuper la Ruhr?

Graves questions

Je groupe sous ce titre un peu vague deux ouvrages récemment publiés par la librairie Alcan (Paris, 108, boulevard Saint-Germain) et consacrés à des questions fort différentes mais presque également graves.

1° J. Maréchal, S. J., professeur de philosophie au Collège philosophique et théologique de la Compagnie de Jésus à Louvain, *Le Point de départ de la métaphysique*. Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance. — Cette savante étude comprendra six « Cahiers » ou volumes in-8°, comprenant chacun de 150 à 300 pages et plus.

Le P. Maréchal se propose de répondre à la double question suivante:

« 1. Etant donné que l'affirmation absolue de l'objet, c'est-à-dire l'affirmation métaphysique, traduit une attitude naturelle de l'esprit humain, comment des philosopes en arrivèrent-ils à réclamer une justification critique de cette affirmation primitive? En d'autres termes, comment le problème critique de la connaissance put-il naître?

« 2. Dans quelle mesure une pareille justification tion est-elle possible? En d'autres termes, le problème critique de la connaissance est-il susceptible d'une solution? »

Le Cahier I a pour sous-titre: « De l'antiquité à la fin du moyen âge: la critique ancienne de la connaissance ». Le Cahier II: « Le conflit du rationalisme et de l'empirisme dans la philosophie moderne avant Kant ». Le Cahier III: « La Critique de Kant ». Le Cahier IV: « Par delà le kantisme vers l'idéalisme absolu ». Les Cahiers V et VI: « Le thomisme devant la philosophie critique. 1. Essai exégétique d'une épistémologie selon S. Thomas; 2. Comparaison avec quelques philosophies récentes. »

Les trois premiers Cahiers ont seuls paru jusqu'ici. On a demandé à l'auteur de publier, avant le Cahier IV, le Cahier V consacré à l'épistémologie selon S. Thomas: celui-ci paraîtra en octobre prochain.

Le P. Maréchal ne prétend pas écrire une histoire complète de l'épistémologie. Mais il en dit assez pour fournir aux lecteurs les éléments de la démonstration théorique qu'il a en vue. Ajoutons que ce qu'il dit est exact et puisé aux meilleures sources.

2° *Eugénique et Sélection*, in-8°, 248 pages, 15 fr. net. — Les chapitres que renferme ce volume ont été, pour la plupart, l'objet de conférences organisées en 1920-21, à l'Ecole des Hautes-Etudes sociales, par la Société française d'Eugénique. On y entend tour à tour Edmond Perrier, Frédéric Houssay, Charles Richet, E. Apert, Lucien March, Papillault, Georges Schreiber, Léonard Darwin, L. Cuénot. J'ai surtout remarqué les pages du professeur Richet (écho très adouci de son volume, paru en 1919: *La Sélection humaine*, in-8°, Paris, Alcan), et celles du Dr Schreiber, sur « Eugénique et Mariage ».

« L'Eugénique est l'étude générale des améliorations dont la race est susceptible, la race étant caractérisée par les qualités physiques ou mentales communes qui se manifestent dans certains groupes d'hommes et les différencient des autres groupes ». Cette science nouvelle a été fondée par le naturaliste anglais Francis Galton, et ses docteurs confessent qu'elle « n'a point encore de principes généraux biens assis ».

On y fait grand cas de la Science, dont on proclame l'empire souverain. Mais on ne devrait pas oublier les droits, non moins imprescriptibles, de la Morale. Aussi bien ne devrait-on pas donner comme scientifiques des affirmations pour le moins prématurées et assez arbitraires.

N'allons pas gâter ce que l'Eugénique peut contenir d'admissible et d'utile, par des outrances absurdes et révoltantes: la suppression des nouveau-nés imparfaits, l'interdiction légale du mariage à toutes sortes de malheureux, etc.

J. Bricout.

Revue des Revues

Virgile — Saint-Cyran — Fénelon

Le dernier livre de Georges Goyau — il me revient d'en parler, car ce n'est qu'un recueil d'articles divers dont la préface dégage l'idée commune et la tendance profonde — nous dit la *Vie des livres et des âmes*. Essai vraiment original de critique puisqu'il s'agit d'étudier avec l'influence des livres sur la destinée des âmes, l'influence des âmes sur la destinée des livres; peut-être est-ce réminiscence de la théorie allemande de l'Einfuhlung, l'œuvre s'enrichissant de toutes les interprétations subséquentes, devient peu à peu chef-d'œuvre; certainement c'est préoccupation d'un chrétien dédaigneux de l'esthétisme et curieux de tous les aspects sociaux du christianisme.

Essai difficile: pour démêler les multiples réactions entre l'esprit de l'écrivain et celui du lecteur, il fallait un psychologue et un érudit: G. Goyau a tout lu et beaucoup vu. De ce côté donc aucun danger; et le commentaire insuffle aux œuvres étudiées, une vie nouvelle dont il faudra tenir compte à l'avenir.

Essai dangereux pour tout dire: car enfin un critique qui ne serait pas un humaniste, devrait logiquement préférer des livres sans art à des livres sans âme; je sais bien qu'une grande âme touche sans y penser au beau quand elle atteint le vrai et le bien. Mais quand il s'agit de commentaires, d'études critiques, l'art et la méthode reprennent leurs droits. Ne peut-il y avoir conflit entre les interprétations de la vie et les exigences de la critique. Quand les révolutionnaires voient en Fénelon presqu'un grand ancêtre, tout au moins la moitié d'un républicain, vous ne savez retenir un sourire. Mais que les chrétiens fassent de Virgile un prophète, vous y voyez un enrichissement et une fécondation de la tradition. Pourquoi? L'interprétation la plus chargée d'âme serait-elle donc la plus vraie.

*
* *

Reprenons le cas de Virgile. Est-il vrai que « l'âme moderne, spectatrice et bénéficiaire du fait chrétien, lut Vir-

gile depuis le haut moyen-âge avec des yeux plus pénétrants que ne le pouvait lire l'âme antique ». Ou au contraire n'avons-nous là qu'un somptueux contre-sens?[1] A chacun d'en juger: voici du moins quelques références et quelques opinions:

La légende tout d'abord! Pour la première fois, le témoignage de la IVe Eglogue est invoqué par Constantin, en un discours que rapporte Eusèbe (*Vit. Const.*, V, 19); les hexamètres grecs ne sont évidemment pas de la facture de l'empereur. La tradition s'enchaîne avec Lactance (*Inst. div.*, VII, 24-25) et St Augustin (*De Civ.*, X c 27). Le moyen-âge l'accepte d'enthousiasme: témoin le mystère de Noël à Rouen, où Virgile comparaît aux côtés des prophètes: « Ecce polo demissa solo, nova progenies est ». La légende, dame suivante de la gloire, s'en mêle: D'après une séquence mantouane, S. Paul aurait pleuré sur le mausolée du « vates » (Ozanam, Civilisation, au Ve s. 10e leçon). Puis les imaginations s'exaltent: et nous avons un Virgile mage, berné par la dame de son cœur, oh! revanche de Didon: M. Mâle en a relevé la caricature dans la décoration des cathédrales. Les jésuites devaient même être mêlés un jour à cette histoire; et les fureteurs trouveront dans le dictionnaire de Bayle, article Loyola, un Virgile thaumaturge assez imprévu.

Quelle aubaine pour les poètes: Le Dante entérine la légende dans son Purgatoire (XXII, 67). Hugo, croyant dur comme fer que « la fonction du poète » est de « faire flamboyer l'avenir » voit « l'aube de Bethléem blanchir le front de Rome » (*Voix Intérieures*, XVIII) et Fernand Gregh dans l'*Or des Minutes* perçoit dans « la tendre et sibylline Eglogue à Pollion » un charme religieux et secret.

Si poétique qu'elle soit, cette tradition est-elle fondée comme le voulait S. Augustin « poetice quidem... veraciter tamen », tandis que S. Jérôme protestait: « Puerilia sunt haec » (Ep. 53.7).

Actuellement encore les critiques sont partagés. M. Cartault par exemple dans ses *Etudes sur les Bucoliques*, propose une explication païenne, romaine: « Ce nouvel

(1) Salomon Reinach n'a-t-il pas noté : « Dans l'antiquité comme de nos jours, l'explication orientaliste a surtout tenté les esprits exposés au mysticisme; l'explication romaniste a pour elle les esprits positifs. »

âge d'or est décrit suivant les traditions païennes, écrivait-il récemment encore, et l'inspiration messianique qu'on prête à la pièce n'est que le fruit de l'imagination de commentateurs trop ingénieux : elle est strictement païenne et ne laisse entrevoir rien de chrétien. »(La poésie latine.)

Tout au contraire, Salomon Reinach (*Cultes, mythes et religions*, t. IV) conclut : « Si nous avons raison de voir dans la quatrième églogue un mélange d'éléments sibyllins et orphiques, de mysticisme juif et de mysticisme grec, le caractère chrétien de cette composition s'explique naturellement. »

Le P. Lagrange a repris la question (Rev. Biblique, 31e année, 4) et sa discussion, parfois un peu confuse, n'en aboutit pas moins à des conclusions catégoriques.

Tout d'abord, l'enfant annoncé, un petit Romain, que ce soit un des enfants de Pollion, Asinius Gallus, comme le veulent Cartault et Plessis à la suite du commentateur Servius, ou que ce soit l'enfant qu'Octave attendait de Scribonia, suivant l'hypothèse de Boissier reprise par Kurt Witte, n'aura pas de rôle actif : il apparaîtra dans une nature affadie, pour y jouir de son bonheur, sans faire œuvre ni sociale, ni intellectuelle, ni même morale : nous sommes loin du Messie. En second lieu nous connaissons les sources de Virgile : Virgile a mis à contribution les *Travaux et les jours* pour sa description de l'âge d'or. Mais, dit-on, le pessimiste Hésiode parle du passé tandis que Virgile a une vision d'avenir : la perspective est donc inverse : l'âge d'or est futur ; de plus il coïncidera avec la naissance d'un enfant. Cela suffit à M. Salomon Reinach pour rattacher Virgile à la grande tradition optimiste de l'Apocalyptique juive. Mais le P. Lagrange de remarquer que les apocalypses juives prédisent seulement une révolution divine ; et qu'il n'y est jamais parlé de la naissance d'un enfant. D'ailleurs Virgile semble faire allusion à un cycle qui ramènerait de lui-même l'âge d'or et Servius ne le comprend pas autrement dans son commentaire du vers 37, lorsqu'il fait allusion à un éternel retour, les révolutions cosmiques reproduisant les mêmes événements historiques. Virgile aurait-il donc annoncé Nietzche ? Les Orientalistes insistent : au 3e chant des livres sibyllins, œuvres de faussaires juifs comme chacun sait, sont traduits (III, 787-794) des passages d'Isaïe (XI,

6 et seq) : la paix régnera chez les animaux eux-mêmes ; or ce passage caractéristique se retrouve dans Virgile, mais on le cherche vainement chez Hésiode, chez Ovide et autres fabricants d'âge d'or ! Hélas ! consultez Horace (epode XVI 33 et Ode III, 18, 12) et vous trouverez !

Personne ne songe plus à retrouver dans la Virgo du vers 6, la Sainte Vierge, comme se plaisaient à le faire les pieux docteurs du Moyen Age. Que reste-t-il dès lors à Virgile ? Aucun élément de mysticisme juif, certes ! Peut-être conservait-il des mystères orphiques, quelque pressentiment « d'une aurore où l'humanité serait déchargée d'un crime originel jadis commis par les Titans ». Peut-être croyait-il au retour régulier des grands cycles étrusques, — peut-être même avait-il ouvert les Septante pour y cueillir un détail de style, d'où cette ressemblance formelle avec la liturgie de Noël. Mais un fait reste sûr : « il se meut en plein élément païen et ne vise que la paix romaine ». (A. d'Alès, Lumen Vitae, 28). Pas d'arrière-plan chrétien : le ton, plaintes apitoyées et espoir lyrique, a donné illusion sur le fond : l'âme religieuse de Virgile cherche des motifs d'espérer ; elle n'a aucune raison de croire.

Je ne veux pas suivre Georges Goyau dans les cercles dantesques ; brûlons même Sienne, ville mariale. Le gros morceau du livre me semble constitué par trois études qui se font suite : l'action évangélique avec M. Vincent, le rigorisme archaïsant avec Port-Royal, la réaction humaniste avec Fénelon et les fénelonistes du XVIII^e^ siècle.

« Soyez plutôt pâtissant qu'agissant », disait Vincent de Paul à Philippe Le Vayer, mais il s'agit de l'actif abandon d'un outil, joyeux de se sentir bien en main. « O Monsieur, que je crains la multitude et la propagation », écrivait encore le saint à M. Portail, mais ce n'est que crainte « d'enjamber sur la Providence », et au moindre signe, à la moindre impulsion, son action se propage et ses fondations se multiplient. Humble allégresse, vivacité contenue, surnaturel tout naturel, que nous voilà loin de l'austérité farouche et de la tristesse affectée de Port-Royal.

Peut-être me trouvera-t-on sévère, et me rappellera-t-on les indulgences d'Henri Bremond pour ce premier Port-Royal qui n'était pas plus austère que les autres écoles spirituelles du temps et dont la prière ne respirait pas en-

core les dogmes terribles de l'Augustinus. Déjà Sainte Beuve avait célébré la poésie intime et profonde dont se paraient ces âmes pieuses, ces existences intérieures; et il attribuait la décadence, la déviation, comme il disait, à la disparition de Saint-Cyran. « Saint-Cyran n'étant pas remplacé, le Docteur (Arnauld) l'emporte sur le prêtre (Singlin) ». Mais cela est encore bien trop simple: je me suis laissé dire que Willette chargé de peindre un ecclésiastique, imagina pour égayer la vilaine soutane noire, de laisser échapper du bréviaire un flot de petits rubans multicolores. Tout de même, Henri Bremond, professionnel des nuances, les multiplie pour notre plaisir et le sien! A l'entendre, Saint-Cyran ne mérite ni panégyrique, ni anathème. Velléitaire et mégalomane, il n'avait l'étoffe ni du confesseur, ni de l'hérésiarque; inconséquent et fuligineux, il entasse les contradictions! Ses principes sont dangereux et encore! son action nulle; en somme ni admiration, ni haine ne lui sont dues: tout au plus de la pitié pour ce malade! L'argumentation est renouvelée, mais le résultat est le même: au lieu des félicitations du jury, un acquittement de miséricorde!

A Renard, renard et demi ! Georges Goyau accorde tout ce qu'on veut : mais il pense toujours à l'influence exercée. « Son souvenir devait être une leçon d'attitude » et quelle leçon ! Acharnement contre les jésuites, superbe indifférence vis-à-vis de Rome, culte étroit de l'antiquité aboutissant à un raide archaïsme, tels sont les exemples donnés et malheureusement trop suivis.

Quant à préciser les torts à son égard de la seconde génération janséniste et notamment ceux du général Arnauld, c'est une autre question. Les livres du théologien ont projeté une ombre sur l'âme du directeur peut-être! Mais cette âme d'archaïsant rigoriste n'influait-elle pas sur ses disciples pour leur inspirer de tels livres. Ici le critérium adopté s'applique à merveille: ce prêtre travaillait pour les âmes: il est permis de le juger sur son influence vivante et de reconnaître l'arbre à ses fruits.

*
* *

Mais voici un autre cas bien embarrassant ! Le propriétaire d'un lot est responsable du gibier qu'il vend : mais si l'on vient braconner sur ses terres ? L'auteur, pour parler net, est-il responsable des commentaires faits

par des profanes, voire même des auteurs mal-intentionnés. Poser la question, c'est la résoudre.

Aussi, sans s'attarder à la recherche des responsabilités, Georges Goyau se contente-t-il de nous narrer l'étrange histoire posthume de Monsieur de Cambrai.

Mais cette question, d'autres l'ont posée, tel Ernest Sellière dans un livre touffu, étrange, mais documenté, sur « *le péril mystique dans l'inspiration des démocraties contemporaines !* » Je vous fais grâce des obscures clartés de son système; grand assembleur de nuées qu'il baptise de noms en *isme*, Ernest Sellière dénonce comme facteur à la fois tonique et nocif, le mysticisme, quitte à le définir une affectivité débridée! A ce compte, Rousseau est un mystique, un grand mystique ! Il procède même en droite ligne de Fénelon par son « mysticisme passionnel issu du quiétisme sentimental, et son mysticisme social issu de l'utopisme télémachien » (sic). Et enfin, et surtout, Rousseau est un optimiste ! (Vous vous rappelez, l'homme naît bon); or « le quiétisme peut être envisagé comme un effort vers une psychologie optimiste dans le sein du christianisme qui enseigna de tout temps la psychologie pessimiste du péché ». Le pessimisme seul serait chrétien, l'optimisme est philosophique. G. Goyau remet doucement les choses au point : il sait bien que dans l'œuvre surnaturelle de la grâce, il n'y a pas seulement guérison du pécheur, mais encore élévation de la nature humaine; aussi marque-t-il que l'optimisme du prélat, loin d'être l'épanouissement d'une imagination souriante, ou d'une pensée philosophique, n'était que « la traduction par une âme évangélique des récentes décisions du Saint-Siège ». Les critiques indépendants confondront-ils éternellement mysticisme et sentimentalité, jansénisme et christianisme ?

Et pourtant la thèse d'Ernest Sellière n'est pas un pur paradoxe : Avant Rousseau, le rousseauisme existait. Il était de mode de célébrer l'homme de la nature : Les jésuites dans leurs Lettres édifiantes, l'auteur du *Télémaque* dans ses descriptions de la Bétique et de la Crète portent aux nues la candeur des primitifs; les revendications du cœur, le retour à la nature, la morale innée, autant de thèses antérieures à Rousseau.

Par ailleurs, Madame de Warens cherchait la justification de son cynisme dans une sorte de quiétisme : cette bonne hôtesse, cette fausse maman a donc pu ser-

vir de lien entre Madame Guyon et Rousseau; Mais le grand, le vrai sinon l'unique coupable est le chevalier de Ramsay. Ecossais établi en France, converti de Fénelon, dernier disciple de Madame Guyon, biographe de M. de Cambrai, et pour achever le portrait, franc-maçon zélé, Ramsay dans son *discours sur la poésie épique et le Télémaque*, dans ses *Voyages de Cyrus*, dans son *Essai sur le gouvernement civil d'après Fénelon*, commence et pousse assez avant « la rousseauisation du fénelonisme » comme dit gracieusement Sellière : ce que M. Goyau traduit élégamment ainsi « le Fénelon de Ramsay est tout près de n'être qu'un Sieyes. »

Si triste que ce soit à constater et à proclamer, c'est ce Fénelon déclamateur et sensible qu'apprécièrent les philosophes. Un mot de Ramsay, lancé dans la circulation par Voltaire, est partout imprimé. « Fénelon en un pays libre eût développé son génie et donné plein essor à ses principes ». Le *Télémaque* est l'unique consolation de Renoncour, le pauvre esclave imaginé par l'abbé Prévost. Mais le *Télémaque* étendait son influence ailleurs que dans les geôles turques : Frédéric II, Stanislas Leczinski, Louis XVI en font des extraits ou des imitations.

Fénelon fournit des épigraphes à Marmontel pour ses *Incas*, au chevalier de Beaumont contre le Fanatisme. Rousseau, par un retour à sa vocation première, aurait souhaité d'être son laquais. La Harpe et l'abbé Maury rivalisent à l'Académie pour un éloge que d'Alembert reprendra !

Les inédits viennent ajouter à son prestige : c'est l'examen de conscience (1747) où l'on ne veut remarquer suivant le mot de Grimm, que « le détail de toutes les fautes que peut commettre un monarque »; c'est la lettre à Louis XIV que retrouve d'Alembert (1774), c'est la lettre sur l'Ecriture Sainte que Fénelon adressait à un évêque, et que d'Alembert livre au public, en notant, le bon apôtre, « qu'elle donne aux impies un avantage apparent dans leurs objections contre le texte sacré ».

La Constituante prépare une édition de ses œuvres, Marie-Joseph Chenier le hisse sur les planches, avec sa tragédie philosophique; on parle de lui pour le Panthéon; son éloge prononcé à la loge des Neuf-Sœurs retentit à nouveau dans Saint-Sulpice désaffecté et devenu temple de la Victoire. C'en était trop! le sévère Monsieur Eme-

ry et l'abbé de Bausset lui font enfin réintégrer l'Histoire.

Certes, il est facile avec quelques textes d'établir une filiation d'idées. Le guyonisme, dites-vous, engendra le fénelonisme qui engendra le rousseauisme qui engendra le jacobinisme, qui engendra le romantisme, père lui-même de toute une portée de monstres. Sérieusement, jetterez-vous la pierre à Fénelon : on relève bien des traces de jansénisme dans Manon Lescaut. De fait, entre le Fénelon de l'histoire et celui de la légende, il n'y a presque rien de commun : seules certaines complaisances pour l'aimable simplicité du monde naissant, certaines imaginations utopiques, certaines hardiesses de critique lui sont imputables.

*
* *

Vanité des Vanités ! Virgile écrit une basse flatterie qui lui vaut les honneurs du prophétisme ; Saint-Cyran rêve d'une réforme de l'Eglise et pendant deux siècles une secte va se réclamant de lui ; Fénelon enfin meurt épris de son Dieu et de son roi et les philosophes, les révolutionnaires lui imposent une auréole. Beau sujet pour l'ironie de Voltaire !

A qui la faute ? Oh sans doute, le critique surprend aisément les points d'insertion par où la légende se greffe sur l'histoire : parlerons-nous de responsabilités ou même d'intentions. Non ! Nos prévisions sont en général bien confuses et trop d'initiatives secondaires viennent gauchir l'impulsion première. Que l'historien donc enregistre les légendes quand par leur action elles deviennent de l'histoire ; que le critique juge de la valeur des doctrines, soit encore ! Mais Dieu s'est réservé le jugement des cœurs.

Georges Goyau l'a compris : son livre est grave, chrétien ! Ma discussion sans art donne quelque idée des richesses qu'il renferme. Qu'on s'y reporte. Faute d'autorité pour l'apprécier dignement, je me contenterai de lui apporter le tribut d'une admiration sincère.

B. Amoudru.

Le Gérant : GABRIEL BEAUCHESNE.

PARIS. — SOC. G^le D'IMP. ET D'ÉDIT., 17, RUE GASSETTE.

TABLES DE LA XVIIIe ANNÉE

1922-1923

I. — Table par noms d'auteurs.

A

Alès (A. d') — *Anglicans et Orthodoxes*, XXXVI, 385-396; 474-485.

B

Bainvel (J.-V.). — *« Antimodernes »*, XXXV, 336-353.

Bardy (G.). — *Chronique d'Histoire des origines chrétiennes*, XXXV, 237-246; 297-310; XXXVI. 230-240. — *Christianisme et Humanisme au IVe siècle*, XXXVI, 5-19; 82-89; 155-162.

Baudrillart (Mgr). — *Pour que dure le renouveau catholique. Le Feu sacré*, XXXV, 193-203. — *Eloge de Mgr Affre (à l'occasion du 75e anniversaire de sa mort)*. XXXVI, 449-473.

Belmon (C.). — *Chronique de théologie morale*, XXXVI, 367-373; 428-434.

Berthau (J.-M.). — *Pourquoi la foi?* XXXV, 674-679 — *Qu'est-ce que la foi?* XXXVI, 144-154. — *Pourquoi la foi?* XXXVI, 213-221; 275-287. — *Pour croire*, XXXVI; 676-680.

Bliard (P.). — *Sous la Régence. A l'occasion d'un ouvrage récent*, XXXV, 400-411. — *Un panégyrique récent du jansénisme*, XXXVI, 334-353.

Bord (J.-B.). — *L'apologétique et la certitude*, XXXVI, 641-657.

Bouvier (P.). — *L'auditoire de Bossuet dans la cathédrale de Meaux*, XXXV, 544-546.

Bros (A.). — *Les affirmations de l'Ecole sociologique sur les religions*, XXXV, 705-724.

Bruneteau (E.). — *L'Ecole française de spiritualité*, XXXV, 257-272. — *Un doctrinaire de la laïcité*, XXXV, 385-399. — *Deux introducteurs à saint François de Sales*, XXXVI, 65-81.

Brunhes (Gabriel). — *Les griefs de l'individualisme contre l'Église catholique*, XXXVI, 641-657. — *La mission divine de l'Eglise catholique. La perfection et l'autorité de sa réponse au problème de la destinée*, XXXVI, 716-739.

C

Cimetier (F.). — *Les procès en nullité de mariage devant les tribunaux ecclésiastiques*, XXXVI, 523-526.

Condamin (A.). — *Chronique biblique. Ancien Testament*, XXXV, 547-563; 680-688.

D

Dechêne (Abel). — *Job le Prédestiné*, XXXV, 465-469. — *Le théâtre populaire chrétien de Henri Ghéon*. XXXV, 513-523; 577-586.

G

Gibon (F.). — *La crise de la natalité*, XXXVI, 359-366; 420-427.

Girard (A.). — *Théosophie et Théosophisme*. I. *Le spiritisme*, XXXVI, 129-143. — II. *Le théosophisme*, XXXVI, 258-274.

Grimbert (Dr Charles). — *Etudes médico-sociologiques sur l'Enfant. I. La neurologie infantile et l'éducation*, XXXVI, 577-588.
Guenser (H.). — *Pour l'historicité du quatrième Evangile*, XXXVI, 527-534.
Guitton (Georges). — *Chronique sociale : Pour la famille*, XXXV, 43-56.

H

Hamon (A.). — *Jean van Ruysbroeck : Sa doctrine mystique*, XXXVI, 20-34; 90-108.

J

Jolivet (Régis). — *Pascal et l'argument prophétique*, XXXVI, 486-494; 513-522.
Jordan (A.) — *A propos de « l'enquête sur l'éducation sexuelle de la jeunesse »*, XXXV, 129-144.

K

Karalevskij (Cirillo). — *Le clergé occidental et l'apostolat dans l'Orient asiatique et gréco-slave*, XXXV, 204-223; 273-286; 365-373; 470-476; 524-529; 610-628.

L

Lahorgue (P.-M.). — *La connaissance surnaturelle de Dieu d'après Pascal (fin)*, XXXV, 24-31. — *L'Immanence de la foi et les preuves subjectives chez Pascal*, XXXVI, 193-212.
Landrieu (Mgr) — *Le premier enseignement par l'Evangile*, XXXV, 65-76
Leman (Auguste). — *Chronique d'histoire*, XXXV, 750-757; XXXVI, 41-53; XXXVI, 606-623; 681-696. — *L'Eglise de France à la veille de la Réforme*, XXXVI, 385-396.
Levesque (E.). — *Le début du ministère de Jésus en Galilée*, XXXV, 587-600; 648-664; 741-749. — *De la première à la seconde Pâque*, XXXVI, 705-715.
Lhande (Pierre). — *Le corps du thaumaturge. A propos du passage en France de la relique insigne de saint François-Xavier*, XXXV, 224-236.

M

Macaigne (R.). — *L'idée de la création dans saint Augustin*, XXXV, 32-42.
Mainage (Th.) — *Chronique d'histoire des religions*, XXXV, 420-431; 482-491.
Masure (E.). — *L'humanisme chrétien. I. Le conflit apparent*, XXXV, 641-647. *II. Les deux ordres ou la loyauté du christianisme*, 724-740. *III. La valeur de la nature humaine*, XXXVI, 321-333.
Mourret (F.). — *Quelques épisodes de l'histoire de l'Eglise sous le Pontificat de Pie X.* — *La crise moderniste*, XXXV, 5-23; 77-93; 145-152; 287-296; 412-419; 530-543; 601-609; 665-673.

P

Périer (P.-M.) — *Les théories d'Einstein et leur répercussion philosophique*, XXXV, 94-109.
Pinard (G.). — *Les grâces d'oraison du P.-A. Poulain*, XXXVI, 354-358.
Pinardel (F.). — *Maurice Denis et l'art religieux*, XXXV, 321-335. — *Chronique artistique*, XXXVI, 109-120; 163-176.

R

Richard (P.). — *Giovanni Papini : un apologiste laïc de la onzième heure*. XXXV, 354-364.
Riedinger (A.). — *Chronique de théologie dogmatique*, XXXVI, 293-308.

S

Sortais (Gaston). — *Les allégories des vœux à la basilique d'Assise*, XXXVI, 589-605.

Synave (P.). — *La semaine d'Ethnologie religieuse*, XXXV, 153-173.

T

Tonzard (J.). — *Histoire biblique*, XXXV, 477-481. — *Une mission dans le Levant, par Mgr Grente*, XXXVI, 288-292.

V

Venard (L.). — *Chronique d'Ecriture sainte, Nouveau Testament*, XXXV, 110-124; 174-180. — *Notes d'archéologie palestinienne*, XXXVI, 425-499.

Vincent (Francis). — *L'homme en saint François de Sales*, XXXV, 449-464. — *Chronique littéraire*, XXXVI, 535-563.

II. — Table par matières

A

Affre (Mgr). — *Eloge de Mgr Affre à l'occasion du 75e anniversaire de sa mort* (Mgr A. Baudrillart), XXXVI, 449-473.

Amérique. — *Le mouvement général de la pensée américaine* (Revue des Revues), XXXV, 568-570.

Amitiés françaises. — *Le Comité catholique des amitiés françaises à l'étranger*. (Information), XXXVI, 755-759.

Anglicans. — *Anglicans et Orthodoxes* (A. d'Alès), XXXVI, 385-396; 474-485.

Apologétique. — *La méthode scientifique en apologétique*. (Information, A. Tricot). XXXVI, 435-438. — *L'apologétique et la certitude* (J.-B. Bord), XXXVI, 641-657.

Apologiste. — *Giovanni Papini : un apologiste laïc de la onzième heure* (P. Richard), XXXV, 353-364.

Apostolat. — *Le clergé occidental et l'apostolat dans l'Orient asiatique et gréco-slave* (Cirillo Karalevskij), XXXV, 204-223; 273-286; 365-373; 470-476; 524-529; 610-628. — *Correspondance. Au sujet de l'apostolat en Orient*, XXXVI, 35-40.

Archéologie palestinienne. — *Notes* (L. Venard), XXXVI, 495-499.

Art. — *Chronique artistique* (F. Pinardel), XXXVI, 109-120; 163-176, XXXV 633. — *Maurice Denis et l'art religieux* (F. Pinardel) (Information), XXXV. 321-335 (Revue des Revues), XXXV, 503.

Article. — *Valeur de l'article dans le grec biblique, à propos du texte de Marc*, VI, 33. Questions et Réponses (A. Brassac), XXXVI, 636.

Assise. — *Les allégories des vœux à la basilique d'Assise* (Gaston Sortais), XXXVI, 589-605.

Augustin (Saint). — *L'idée de la création dans saint Augustin* (R. Macaigne XXXV, 32-42.

B

Baptême. — *En cas de danger de mort* (Q. et R.), XXXV, 510.

Barrès. — *Une polémique*, XXXV, 253.

Baudrillart (Mgr). — *Une conférence de Mgr Baudrillart* (Revue des Revues), XXXVI, 253.

Belgique. — *En Belgique : R. P. S. et contrôle de l'Etat.* — *Le clergé et le service militaire* (Information. J. Bricout), XXXVI, 376.

Bible. — *La Bible du Centenaire* (Q. et R. A. Brassac), XXXV, 317-319. — *Chronique biblique. Ancien testament* (A. Condamin), XXXV, 547-563; 680-688. — *Récits bibliques et explication du catéchisme* (Q. et R. A. Brassac), XXXVI, 511. — *La « Biblische Zeitschrift »* (Q. et R. A. Brassac), XXXV, 761.

Biens d'Eglise. — *Syndicats ecclésiastiques et syndicats pour la possession, des « Biens d'Eglise »* (Information, J. Bricout), XXXVI, 500.

Bolchevistes. — *La liberté religieuse chez les bolchevistes* (Information, J. Bricout), XXXV, 126.

Bossuet. — *L'auditoire de Bossuet dans la cathédrale de Meaux* (P. Bouvier), XXXV, 544-546.

Bremond (Abbé). — *L'élection de l'abbé Bremond* (Revue des Revues), XXXVI, 252.

Brevet supérieur. — *Questions relatives à l'examen du brevet supérieur* (Q. et R. P. B.), XXXV, 509.

C

Cartes. — *Cartes murales pour l'enseignement de l'Ancien et du Nouveau Testament* (Q. et R. A. Brassac), XXXV, 762.

Catéchisme. — *Programme pour les catéchismes de persévérance* (Information) XXXV, 187. — *Méthode catéchistique* (Information, J. Bricout), XXXV, 493-496. — *La doctrine au catéchisme* (Information), XXXV, 564. — *Récits bibliques et explication du catéchisme* (Q. et R. A. Brassac), XXXVI, 511. — *Explication de l'Evangile au catéchisme* (Q. et R. A. Brassac), XXXVI, 635.

Centenaires. — (Revue des Revues), XXXV, 204. — (Revue des Revues), XXXV, 570.

Certitude. — *L'apologétique et la certitude* (J.-B. Bord), XXXVI, 641-657.

Chant. — *Le chant des fidèles à l'église* (Information, J. Bricout), XXXVI, 375.

Chapelets. — *Bénédiction des chapelets* (Q. et R. P. B.), XXXV, 512.

Christianisme. — *Christianisme et Humanisme au IV^e^ siècle* (G. Bardy), XXXVI, 5-19; 82-89; 155-162.

Chronique. — *Chronique sociale* (Georges Guitton), XXXV, 43-56. — *Chronique d'Ecriture Sainte. Nouveau Testament* (L. Venard), XXXV), 110-124. 174-180. — *Chronique d'histoire des origines chrétiennes* (Gustave Bardy); XXXV, 237-246; 297-310; XXXVI, 230-246. — *Chronique d'histoire des religions* (Th. Mainage), XXXV, 420-431; 482-491. — *Chronique biblique. Ancien Testament* (A. Condamin), XXXV, 547-563; 680-688. — *Chronique d'histoire* (A. Leman), XXXV, 750-757; XXXVI, 41-53; 606-623; 681-096. — *Chronique artistique* (F. Pinardel). XXXVI. 109-120; 163-176. — *Chronique de théologie dogmatique* (A. Riedinger), XXXVI, 293-308. — *Chronique de théologie morale* (C. Belmon), XXXVI, 367-373; 428-434. — *Chronique littéraire* (Francis Vincent), XXXVI, 535-563.

Cinéma. — (Revue des Revues), XXXVI, 59-61.

Clergé. — *Le Clergé occidental et l'Apostolat dans l'Orient asiatique et gréco-slave* (Cirillo Karalevskij), XXXV. 204-223; 273-286; 363-373; 470-476; 524-529, 610-628.

Congrégations. — *Le Prix, La Sayette attribué aux Congrégations missionnaires qui ont demandé l'autorisation* (Information), XXXV, 697.

Connaissance — *La connaissance surnaturelle de Dieu d'après Pascal* (P.-M. Lahorgue), XXXV, 24-31.

Correspondance. — *Mgr Calavassy* ; *Mgr E. de Ropp* ; *R. P. C. Karalevskij*, XXXVI, 222-229,
Création. — *L'idée de la Création dans Saint Augustin* (R. Macaigne), XXXV, 32-42.

D

Daudet (Léon). — *Un bel exemple* (Information), XXXV, 566.
Denis (Maurice). — *Maurice Denis et l'art religieux* (F. Pinardel), XXXV, 321-335.
Destinée. — *La mission divine de l'Eglise catholique. La perfection et l'autorité de sa réponse au problème de la destinée*, XXXVI, 716-739.
Dieu. — *La connaissance surnaturelle de Dieu d'après Pascal* (P.-M. Lahorgue), XXXV, 24-31.
Directoires. — *Deux « directoires pratiques »* (Information), XXXVI, 700.

E

Ecoles. — *Les grandes écoles au temps pascal* (Information), XXXVI, 121. — *Le repos scolaire du samedi* (Information) XXXV, 189. — *Liste de manuels classiques chrétiens pour les écoles primaires* (Q. et R.), XXXV, 574-575.
Ecole sociologique. — *Les affirmations de l'école sociologique sur les religions* (A. Bros), XXXV, 705-724.
Ecriture sainte. — *Chronique* (L. Venard), XXXV, 110-124; 174-180.
Ectoplasme. — *Le légendaire ectoplasme* (Information, J. Bricout), XXXV, 316.
Education. — *A propos de « l'enquête sur l'éducation sexuelle de la jeunesse »* (C. Jordan), XXXV, 129-144. — *Etudes médico-sociologiques sur l'enfant. I. La neurologie infantile et l'éducation* (Dr Charles Grimbert), XXXVI, 577-588.
Effort catholique. — (Information), XXXV, 63.
Eglise. — *La mission divine de l'Eglise catholique. La perfection et l'autorité de sa réponse au problème de la destinée*, XXXVI, 716-739. — *Quelques épisodes de l'histoire de l'Eglise sous le Pontificat de Pie X. — La crise moderniste* (F. Mourret), XXXV, 5-23, 77-93, 145-152, 287-296, 412-419, 530-543, 601-609, 665-673.
Eglise de France. — *L'Eglise de France à la veille de la Réforme* (A. Leman), XXXVI, 385-396.
Einstein. — *Les théories d'Einstein et leur repercussion philosophique* (P.-M. Périer), XXXV, 94-109.
Elite. — *Le salut par l'élite* (Information), XXXVI, 179.
Enfant. — *Etudes médico-sociologiques sur l'enfant. I. La neurologie infantile et l'éducation* (Dr Charles Grimbert), XXXVI, 577-588.
Enseignement. — *Le premier enseignement par l'Evangile* (Mgr Landrieux), XXXV, 65-76. — *L'alliance des maisons d'éducation chrétienne* (Information), XXXV, 189. — *Pour la liberté de l'enseignement* (Information, J. Bricout), XXXVI, 247-249. — *La réforme de l'enseignement* (Revue des Revues), XXXVI, 315-319. — *« Devoirs envers Dieu et programmes primaires. »* (Information), XXXVI, 501.
Ethnologie. — *La semaine d'Ethnologie religieuse* (P. Synave), XXXV, 153-173,
Evangile. — *Le premier enseignement par l'Evangile* (Mgr Landrieux), XXXV, 65-76. — *Edition des Evangiles annotés pour les fidèles instruits* (Q. et R. A. Brassac), XXXV, 764. — *Pour l'historicité du quatrième Evangile.* (H. Guenser), XXXVI, 527-534. — *Editions de l'Evangile pour la propagande* (Q. et R. — A. Brassac), XXXVI, 635.
Extermination. — *Sur l'extermination des Chananéens et de toute la famille d'Achab* (Q. et R. — A. Brassac), XXXVI, 573-574.
Extrême-Onction. — *Réitérer l'Extrême-Onction* (Q. et R.), XXXV, 510.

F

Famille. — *Chronique sociale. Pour la famille* (Georges Guitton), XXXV, 43-56. — *Etats-Généraux des familles de France* (Information. J. Bricout), XXXVI, 377.
Fénelon. — (Revue des Revues), XXXVI, 765-768.
Fins dernières. — *Les périls actuels de notre foi aux fins dernières* (Information), XXXVI, 178.
Flavius Josèphe. — *Œuvres de Flavius Josèphe* (Q. et R. — A. Brassac), XXXV, 764-766.
Fœrster. — *Un moraliste d'Outre-Rhin* (Revue des Revues), XXXVI, 628.
Foi. — *Pourquoi la foi?* (J.-M Berthau), XXXV, 674-679. — *Qu'est-ce que la foi?* XXXVII, 144-154. — *Pourquoi la foi?* 213-221, 275-287. — *Pour croire.* 676-680. — *L'immanence de la foi et les preuves subjectives chez Pascal.* (P.-M. Lahorgue), XXXVI, 193-212.
François-Xavier (Saint). — *Le corps du thaumaturge* (Pierre Lhande), XXXV, 224-236.
François de Sales (Saint). — *L'homme en saint François de Sales* (Francis Vincent), XXXV. 449-464. — *Les thèses de doctorat de M. l'abbé Francis Vincent* (Information), XXXV, 689-691. — (Revue des Revues), XXXV, 698-701. — *Deux introducteurs à saint François de Sales* (E. Bruneteau), XXXVI, 65-81.
Frères des écoles chrétiennes. — *Autorisation des Frères des Ecoles chrétiennes* (Information), XXXV. 631.
Fustel de Coulanges. — (Revue des Revues), XXXVI, 443.

G

Ghéon (Henri). — *Le théâtre populaire chrétien de Henri Ghéon* (A. Dechêne), XXXV, 513-523, 577-586.
Goyau (G.). — (Revue des Revues), XXXV, 698.
Guignebert. — *La documentation de M. Guignebert, professeur en Sorbonne* (Information), XXXV, 127.
Guy-Grand. — *Un doctrinaire de la laïcité* (E. Bruneteau), XXXV, 385-399.

H

Héraclite. — *Le Logos d'Héraclite* (Revue des Revues), XXXVI, 61.
Histoire. — *Quelques épisodes de l'histoire de l'Eglise sous le Pontificat de Pie X.* — *La crise moderniste* (F. Mourret), XXXV, 5-23, 77-93, 145-152. 287-296, 412-419, 530-543, 601-609, 665-673. — *Chronique d'histoire* (A. Leman). XXXV, 750-757; XXXVI, 41-53, 606-623, 681-696. — *Chronique d'histoire des religions* (Th. Mainage), XXXV, 420-431, 482-491.
« Histoire biblique ». — (J. Touzard), XXXV, 477-481.
Histoire juive. — *Pour étudier la période Machabéenne de l'histoire juive* (Q. et R. — A. Brassac), XXXVI, 189-191.
Hugo. — *Victor Hugo spirite* (Revue des Revues), XXXVI, 254.
Humanisme chrétien. — *I. Le conflit apparent*, XXXV, 641-647. — *II. Les deux ordres ou la loyauté du christianisme*, 725-740. — *III. La valeur de la nature humaine*, XXXVI, 321-333 (E. Mazure). — *Christianisme et Humanisme au IVe siècle* (G. Bardy), XXXVI, 5-19, 82-89, 155-162.

I

Immanence. — *L'immanence de la foi et les preuves subjectives chez Pascal* (P.-M. Lahorgue), XXXVI, 193-212.
Immoralité. — (Revue des Revues), XXXVI, 255.

Individualisme. — *Les griefs de l'individualisme contre l'Eglise catholique* (Gabriel Brunhes), XXXVI, 641-657.
Indulgences apostoliques. — (Q. et R. — P. B.), XXXV, 508.
Institut catholique. — *Discours de Mgr Baudrillart à la messe du Saint-Esprit. Le Feu sacré*, XXXV, 193-203.
Instituteurs. — *Groupements catholiques d'instituteurs laïques* (Q. et R. — P.B), XXXV, 511. — *Le Bulletin national des instituteurs et institutrices catholiques de l'enseignement public* (Information), XXXVI, 53. — *A propos du mouvement catholique dans l'enseignement public* (Information), XXXVI, 182.

J

Jansénisme. — *Un panégyrique récent du jansénisme* (P. Bliard), XXXVI, 334-353. — *Le mouvement janséniste et son récent historien* (Revue des Revues), XXXVI, 440.
Jéhovah. — *Prononciation et origine du mot* (Q. et R. — A. Brassac), XXXV, 442-444.
Jésus. — *Ministère de Jésus en Judée et en Galilée. De la première à la seconde Pâque* (E. Levesque). — *Vie de Jésus en français*, XXXV, 439-441. — *Le début du ministère en Galilée*, XXXV, 587-600, 648-664, 741-749, XXXVI, 705-715.
Jeûne. — *Sur le jeûne eucharistique avant la messe* (Information, J. Bricout), XXXVI, 374
Jeunesse. — *A propos de « l'enquête sur l'éducation sexuelle de la jeunesse »* (C. Jordan), XXXV, 129-144. — *L'enquête sur la jeunesse* (Revue des Revues), XXXV, 380.
Job. — *Chronique biblique* (A. Condamin), XXXV, 553.
Job le Prédestiné. — (*Abel Dechêne*), XXXV, 465-469.

K

Karalevskij. — (P. Cirillo). *Correspondance. Au sujet de l'apostolat en Orient*, XXXVI, 35-40.

L

Laïcisme. — *Le cardinal Dubois et le laïcisme politique* (Information), XXXV, 187. — *A propos du laïcisme* (Revue des Revues), XXXVI, 62.
Laïcité. — *Un doctrinaire de la laïcité* (E. Bruneteau), XXXV, 385-399.
Levant. — *Une mission dans le Levant* (J. Touzard), XXXVI, 288-292.
Littérature. — *Chronique littéraire* (Francis Vincent), XXXVI, 535-563.

M

Mariage. — *Autour du mariage* (Information), XXXV, 251. — *Les procès en nullité de mariage devant les tribunaux ecclésiastiques* (F. Cimetier), XXXVI, 523-526.
Massis. — *Les jugements de Massis* (Revue des Revues), XXXVI, 628-630.
Maurice. *Le Saint Maurice, de M. Ghéon* (Information), XXXVI, 57.
Ministère de Jésus. — *En Judée et en Galilée. De la première à la seconde Pâque* (E. Levesque), XXXVI, 705-715.
Missions — *L'Union du clergé pour les Missions* (Q. et R. P. Boisard), XXXV, 444.
Modernisme. — *Quelques épisodes de l'histoire de l'Eglise sous le Pontificat de Pie X. — La crise moderniste* (F. Mourret), XXXV. 5-23 ; 77-93 ; 145-152 ; 287-296 ; 412-419 ; 530-543 ; 601-609 ; 665-673.
Mun (Albert de). — (Revue des Revues), XXXVI, 187.

Mystique. — *Jean van Ruysbroeck. Sa doctrine mystique* (A. Hamon), XXXVI, 20-34; 90-108. — *Les faux mystiques* (Revue des Revues), XXXVI, 123-127,
Mystères. — *Les Mystères* (Revue des Revues), XXXVI, 439.

N

Natalité. — *Sur la crise de la natalité en France* (Information), XXXVI, 177. — *La crise de la natalité* (F. Gibon), XXXVI, 359-366; 420-427.
Nationalisme. — *Enquête sur le nationalisme* (Revue des Revues), XXXVI, 571-573,
Nature humaine. — *L'humanisme chrétien. III. La valeur de la nature humaine* (E. Masure), XXXVI, 321-333.
Neurologie. — *La neurologie infantile et l'éducation* (Dr Charles Grimbert), XXXVI, 577-588.
Nouveau Testament. — *Les traductions françaises du Nouveau Testament, d'après l'original grec* (Q. et R.-A. Brassac). XXXVI, 448. — *Valeur historique des livres du Nouveau Testament* (Q. et R. A. Brassac) XXXVI, 511.
Novum Testamentum. — *Novum Testamentum græce et Novum Testamentum græce et latine de Vogels* (Q. et R.-A. Brassac), XXXVI, 189.

O

Occultisme. — *Nouvelles études sur l'occultisme* (Information, J. Bricout), XXXVI, 624-626.
Orient. — *Le clergé occidental et l'apostolat dans l'Orient asiatique et gréco-slave* (Cirillo Karalevskij), XXXV, 204-223; 273-286; 365-373; 470-476; 524-529; 610-628. — *L'Institut pontifical oriental* (Information), XXXV. 374. — *Correspondance. Au sujet de l'apostolat en Orient*, XXXVI, 35-40.
Origines. — « *Les Origines* » (Information. B. de Roffignac). XXXV. 498-503.
Origines chrétiennes. — *Chronique d'histoire des origines chrétiennes* (Gustave Bardy), XXXV, 237-246; 297-310; XXXVI, 230-246.
Œuvres postcolaires laïques. — (Information. J. Bricout), XXXV, 125.
Orthodoxes — *Anglicans et Orthodoxes* (A. d'Alès), XXXVI, 385-396; 474-485.
Ozanam. — *L'introduction de la cause de béatification de Frédéric Ozanam* (Information), XXXV, 693-696.

P

Paix religieuse. — (Information), XXXV, 61.
Pape. — *Textes liturgiques et canoniques concernant l'élection et le couronnement du pape*, XXXV, 444.
Papini (Giovanni). — *Un apologiste laïc de la onzième heure* (P. Richard), XXXV, 354-364.
Paroisses. — *Paroisses sans prêtre* (Information, J. Bricout), XXXV, 57-61.
Pascal. — *La connaissance surnaturelle de Dieu d'après Pascal* (P.-M. Lahorgue), XXXV, 24-31. — *Connaissons-nous Pascal?* (Revue des Revues), XXXVI, 183. — *L'immanence de la foi et les preuves subjectives chez Pascal* (P.-M. Lahorgue), XXXVI, 193-212. — *Pascal et l'argument prophétique* (Régis Jolivet), XXXVI, 486-494; 513-522 (Revue des Revues), XXXVI, 503-510.
Pasteur. — *Le centenaire de Pasteur* (Information), XXXV, 435.
Philosophie. — *Les théories d'Einstein et leur répercussion philosophique* (P.-M. Périer), XXXV, 94-109. — *Archives de philosophie* (Information, (J. Bricout), XXXV, 311-313. — « *Antimoderne* » (J.-V. Bainvel), XXXV, 336-353.

Pie X. — *Quelques épisodes de l'histoire de l'Eglise sous le Pontificat de Pie X.* — *La crise moderniste* (F. Mourret), XXXV, 5-23; 77-93; 145-152; 287-296; 412-419; 530-543; 601-609; 665-673.
Poésie. — *La poésie religieuse dans la littérature française* (Information), XXXVI, 250-252.
Population. — *A propos de la semaine sociale de Grenoble et du problème de la population* (Information), XXXVI, 696-700.
Pouvoir de confesser. — *Le texte « Accipite spiritum sanctum » et le pouvoir de confesser* (Q. et R.-A. Brassac), XXXVI, 633-635.
Prêt d'honneur. — *En marche vers plus de justice* (Information), XXXV, 629.
Prêtres. — *Paroisses sans prêtres* (Information. J. Bricout, XXXV, 57-61.
Procès. — *Les procès en nullité de mariage devant les tribunaux ecclésiastiques* (F. Cimetier), XXXVI, 523-526.
Prophéties. — *Pascal et l'argument prophétique* (Régis Jolivet), XXXVI, 486-494; 513-522.
Psaumes. — *Chronique biblique* (A. Condamin). XXXV, 547-552; 680-688. — *Le psautier expliqué* (Q. et R.-A. Brassac). XXXV, 763.

R

Renan (Revue des Revues), XXXV, 635. — *A propos du centenaire de Renan* (Revue des Revues), XXXV, 757-761; XXXVI, 180-182. — *Un dernier mot sur Renan* (Revue des Revues), XXXVI, 186. — *La formation philosophique de Renan* (Revue des Revues) XXXVI, 703.
Réforme. — *L'Eglise de France à la veille de la Réforme* (A. Leman), XXXVI, 385-396.
Régence. — *Sous la Régence. A l'occasion d'un ouvrage récent* (P. Bliard), XXXV, 400-411.
Religion. — *Chronique d'histoire des religions* (Th. Mainage), XXXV, 420-431; 482-491. — *Les affirmations de l'Ecole sociologique sur les Religions* (A. Bros), XXXV, 705-724.
Renouveau catholique. — *Pour que dure le renouveau catholique. Le Feu sacré* (Mgr Baudrillart), XXXV, 193-203.
Révolution. — *Aurons-nous une révolution* (Revue des Revues), XXXV, 701.
Ribot. — *A propos d'un discours posthume de M. Ribot* (Information), XXXVI, 59.
Rosaire. — *Saint Dominique et le Rosaire* (Information), XXXV, 191.
Russie. — *Publications nouvelles en langue russe* (Information), XXXV, 251.
Ruysbroeck (Jean van). — *Sa doctrine mystique* (A. Hamon), XXXVI, 20-34; 90-108.

S

Sacré-Cœur. — *Quelques ouvrages de date récente* (Information. J. Bricout), XXXVI, 563-569.
Saints. — *Le théâtre des saints* (Information. J. Bricout), XXXV, 247-251 — *Collection des Saints* (Information), XXXVI. 53-57.
Saint-Esprit. — *Ouvrages sur le Saint-Esprit et ses dons* (P. B. — Q. et R.), XXXV, 509).
Saint-Sulpice. — *La location de Saint-Sulpice au cardinal Dubois* (Information), XXXV, 630.
Scot (Duns). — *Saint Thomas et Duns Scot* (Information), XXXV, 565.
Scouts. — *Les Scouts de France* (Information. J. Bricout), XXXV, 375-380.
Semaine sociale. — *La Semaine sociale de Grenoble* (Information), XXXVI, 502. — *A propos de la Semaine sociale de Grenoble et du problème de la population* (Information), XXXVI, 696-700.

Shatan. — *Eléments d'une réponse au livre « Histoire mythique de Shatan »* (P. Boisard. — Q. et R.), XXXV, 444.
Sociologie. — *Paul Bureau et la Sociologie* (Revue des Revues), XXXVI, 628.
Spiritisme. — *Un roman de M. Henry Bordeaux sur le spiritisme* (Information. J. Bricout), XXXV, 314-316. — *Théosophie et Théosophisme. I. Le spiritisme*, XXXVI, 129-143. *II. Le théosophisme*, 258-274 (A. Girard).
Spiritualité. — *L'Ecole française de spiritualité* (E. Bruneteau), XXXV, 257-272.
Suicide. — *Sur le suicide* (Information. J. Bricout), XXXVI, 309-311.
Syndicat. — *La liberté syndicale enfin reconnue par la C. G. T.* (Information), XXXV, 191. — *Syndicat diocésain de l'Ardèche* (Information), XXXV, 691. — *Syndicats ecclésiastiques et syndicats pour la possession des « Biens d'Eglise »* (Information. J. Bricout), XXXVI, 500.

T

Théâtre. — *Le théâtre des saints* (Information. J. Bricout), XXXV, 247-251. — *Le théâtre populaire chrétien de Henri Ghéon* (A. Dechêne), XXXV, 513-523 ; 577-586.
Théologie. — *Chronique de théologie dogmatique* (A. Riedinger), XXXVI, 293-308. — *Chronique de théologie morale* (C. Belmon), XXXVI, 367-373 ; 428-434.
Théosophie. — *Théosophie et Théosophisme. I. Le spiritisme*, XXXVI, 129-143. *II. Le théosophisme*, 258-274 (A. Girard).
Thomas (Saint). — *Saint Thomas et Duns Scot* (Information), XXXV. 565. — *Une introduction à saint Thomas d'Aquin* (Information. Francis Vincent), XXXVI, 312-314. — *Pour saint Thomas* (Information), XXXVI, 700.
Thomisme. — *La renaissance du thomisme* (Revue des Revues), XXXVI, 702.

V

Vies de Jésus. — *En français* (A. Brassac. — Q. et R.), XXXV. 439-441.
Vincent (Francis). — *Les thèses de doctorat de M. l'abbé Francis Vincent* (Information), XXXV, 689-691.
Virgile. — (Revue des Revues), XXXVI, 761-765.
Vœux. — *Les allégories des vœux à la basilique d'Assise* (Gaston Sortais), XXXVI, 589-605.
Votes. — *Le droit de vote.* — *Le droit féminin* (Information. J. Bricout), XXXV, 432-435.

III. — Table des ouvrages signalés

Les ouvrages qui ont été l'objet d'un compte rendu sont marqués d'un astérisque,

A

* **Abel** (F.-M.). — *Voir Vincent.*
* **Aigrain** (René). — *Pour qu'on lise les Pères*, XXXVI, 235.
* **Alès** (A. d'). — *La théologie de saint Cyprien*, XXXV, 303-308 ; XXXVI, 293-296.

* **Amann** (Emile). — *Le dogme catholique dans les Pères de l'Eglise*, XXXV 238.
* **André** (Louis). — *Voir Bourgeois.*
* **Autran**. — « *Phéniciens* », XXXV, 485-491.
* **Auzet** (Chanoine). — *Les saints Evangiles*, XXXV, 183.

B

* **Bæhrens** (Dr W.-A.). — *Homélies d'Origène sur les Nombres, Josué et les Juges*, XXXVI, 230-232.
* **Barbedette** (D.). — *Histoire de la philosophie*, XXXVI, 192.
* **Barbier** (Abbé Emmanuel). — *Vie populaire de Notre-Seigneur Jésus-Christ* XXXV, 182.
Basquin (Dom André). — *Dom Pierre Ricard O. S. B. moine et soldat* (1878-1915), XXXVI, 575.
* **Berlière** (D. Ursmer) — *La dévotion au Sacré-Cœur dans l'ordre de Saint-Benoît*, XXXVI, 512. — *L'Ordre monastique, des origines au* XII^e *siècle*, XXXVI, 752.
Bernardin de Sienne (Saint). — *Enseignements et apologues. Traduction par François Benedict*, XXXV, 768
* **Berthier** (R.-P.-J.). — *Dante. La Divine Comédie*, XXXV, 751.
* **Besse** (Dom). — *Les mystiques bénédictins, des origines au* XIII^e *siècle*, XXXVI, 752.
* **Bidez** (J. et F. Cumont). — *Juliani imperatoris Epistulæ Leges Poemata Fragmenta varia*, XXXV, 298.
* **Boinet** (Amédée). — *Cathédrale d'Amiens*, XXXVI, 176.
* **Bordeaux** (Henri). — *Le fantôme de la rue Michel-Ange*, XXXV, 314-316.
* **Boucher** (E.-S.). — *A short history of Antioch*, XXXV, 310.
Bouchon (Lucien). — *Le Père Henri Auffroy*, XXXVI, 64.
* **Boucoiran** (Louis). — *La famille nombreuse dans l'histoire et de nos jours*, XXXV, 43-49.
* **Bourgeois** (Emile et Louis André). — *Les sources de l'Histoire de France,* XVII^e *siècle* (1610-1715). *III. Les biographies*, XXXVI, 681.
Bouvet. — *Histoire Biblique*, XXXV, 477-481.
* **Bremond** (Henri). — *L'Ecole Française, t. III de l'Histoire Littéraire du sentiment religieux en France*, XXXV, 257-272.
Bricout (J.). — *L'enseignement du catéchisme en France.* — *L'éducation du clergé français*, XXXVI, 319.
* **Butler** (Dom Cuthbert). — *Western mysticism*, XXXVI. 608.
* **Buttenwieser** (Ph. D.). — *The Book of Job*, XXXV, 553.
* **Buzy** (Denis). — *Les symboles de l'Ancien Testament*, XXXV, 686-688. — *Pensées de sœur Marie de Jésus Crucifié*, XXXVI, 448.
Buysse (Abbé Paul). — *Vers la croyance*, XXXV, 704.

C

* **Cadbury** (H.). — *The Style and literary Method of Luke*, XXXV, 179-180.
Camerlinck (R.-P.-J). — *La Très Révérende Mère Marie des Anges, fondatrice des Dominicaines du Sacré-Cœur* (1837-1907), XXXVI, 576.
* **Cappello** (Félix M.). — *Tractatus canonicomoralis de Sacramentis*, V. III. *De matrimonio*, XXXVI, 373.
* **Caubet** (Th.). — *La femme à la ferme*, XXXV, 54.
* **Cavallera** (F.). — *Saint Jérôme, sa vie et son œuvre*, XXXVI, 244-246.
* **Cazin** (Paul). — *L'Humaniste à la guerre et Decadi*, XXXVI, 560-563.
* **Champion** (Claude). — *Saint Antoine ermite.* XXXVI, 176.
* **Chiquot** (A.). — *Jean Tauler et le Meister Buech. Histoire ou légende*, XXXVI, 615.

* **Clay.** — *L'Empire des Amorites*, XXXV, 483-485.
* **Clop** (R. P. Eusèbe). — *Saint Bonaventure* (1221-1274), XXXVI, 614.
* **Cocart** (R.). — *Fiançailles et mariage; guide pratique*, XXXVI, 372.
* **Colombo** (Sisto). — *Tertulliano, L'Apologetico*, XXXV, 242.
* **Constant** (G.). — *La légation du cardinal Morone près l'Empereur et le concile de Trente* (avril-décembre 1563), XXXVI, 41-43.
* **Corbière** (Charles). — *Le christianisme et la fin de la philosophie antique*, XXXVI, 237-239.
Cordonnier (Chanoine). — *Du ciel au tabernacle*, XXXVI, 575.
* **Coste** (Pierre). — *Saint Vincent de Paul. Correspondance*. T. VI, VII, VIII. XXXVI, 683-689.
* **Crosnier** (A.). — *Les meilleures pages de J. de Maistre*, XXXV, 320.
* **Cumont** (F.). — *Voir Bidez.*

D

Dassonville (R.-P.). — *Les carrières féminines*, XXXV, 53.
*Delatte (Dom). — *L'Evangile de Notre-Seigneur Jésus-Christ, le Fils de Dieu*, XXXV, 181,
* **Delloue** (Chanoine). — *Où va la vie? Etude sur l'au-delà de la mort*, XXXV, 64; 447.
* **Delsart** (H.-M.). — *Traité de l'amour de Dieu de saint Bernard*, XXXVI, 755.
* **Desgranges** (Abbé). — *Vingt ans de conférences contradictoires*, XXXV, 496.
* **Desnoyers** (L.). — *Histoire du peuple hébreu, des Juges à la Captivité*, XXXV, 680-685.
* **Désers** (Chanoine Léon). — *Le chevalier de La Barre. La légende et la réalité*, XXXVI, 692.
* **Dijonneau.** — *Voir Gourdon.*
* **Dolan** (Dom Gilbert). — *Sainte Gertrude. Sa vie intérieure*, XXXVI, 753.
Doncœur (R.-P. Paul). — *Le Père Alexis Hanrion, S. J.* (1880-1920), XXXVI, 383.
* **Duperray** (J.). — *Le Christ dans la vie intérieure d'après saint Paul*, XXXV, 185.
Dupouey (Lieutenant de vaisseau). — *Les lettres du lieutenant de vaisseau Dupouey* (Inf.), XXXV, 435-438.
Drioton (E.) — *Voir Sottas.*
* **Dupont** (J.). — *Sainte Jeanne d'Arc*, XXXV, 754.
* **Dupont-Ferrier** (Gustave). — *Du Collège de Clermont au Lycée Louis-le-Grand* (1653-1920), T. II. *Du Prytanée au Lycée Louis-le-Grand* (1800-1920), XXXVI, 693-695.

E

* **Elst** (Dr Van der). — *Saint Luc, patron de la corporation médicale*, XXXV, 192.
* **Essen** (Léon Van der). — *Une institution d'enseignement supérieur sous l'Ancien Régime*, XXXVI, 50-52.

F

* **Farrugia** (R.-P. Nicolaus). — *De casuum conscientiæ reservatione, juxta Codicem juris canonici*, XXXVI, 433.
François de Sales (Saint). — *Traité de l'amour de Dieu, réédité par les Visitandines de Bruxelles*, XXXVI, 256.
* **Faure** (Elie). — *Histoire de l'Art*, XXXVI, 169-171.

G

* **Garriguet** (L.). — *Question sociale et écoles sociales; introduction à l'étude de la sociologie*, XXXVI, 428-430.
* **Gautherot** (Gustave). — *Emile Keller* (1828-1909), XXXV, 766.
* **Gazier** (Augustin). — *Histoire générale du mouvement janséniste*, XXXVI, 334, 353; 682.
* **Geffcken** (J.). — *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums*, XXXV, 308.
Gérest (R.-P. Régis). — *Synthèse de la vie spirituelle*, XXXVI, 512. — *Memento de la vie spirituelle*, XXXVI, 575.
* **Gibier** (Mgr). — *Le règne de la conscience*, XXXV, 53. — *Le salut par l'élite*, XXXVI, 192.
* **Gide** (André). — *Les lettres du lieutenant de vaisseau Dupouey*, XXXV, 435-438.
* **Gilbert-Rivière** (Alexandre). — *Les forces matérielles et morales de la France*, XXXV, 51.
* **Gillet** (Louis). — *Histoire des arts*, XXXVI, 163-169.
Giloteaux (Abbé Paulin). — *Montée ascétique de l'amour de Dieu*, XXXVI, 319.
* **Goguel** (M.). — *Introduction au Nouveau Testament, tome III. Le livre des Actes*, XXXVI, 123-124.
* **Gonon** (A.). — *Diliges : tu aimeras*, XXXVI, 432.
* **Gourdon et Dijonneau** (Drs). — *Le rendement professionnel des mutilés*, XXXV, 35.
* **Goyau** (Georges). — *Pour le recrutement du clergé*, XXXV, 768. — *Vie des livres et des âmes*, XXXVI, 761-768.
* **Granet** (Marcel). — *La religion des Chinois*, XXXV, 426. — *Fêtes et chansons de la Chine*, XXXV, 427-431.
* **Grente** (Mgr). — *Une mission dans le Levant*, XXXVI, 288-292.
* **Griselle** (Abbé Eugène). — *Bourdaloue. Œuvres complètes*, XXXVI, 690-692.
* **Grousset** (René). — *Histoire de l'Asie*, XXXV, 421-426.
* **Guibert** (J.) **et Chincholle** (L.). — *Les origines*, XXXV, 498-503; 576.

H

* **Haase** (F.). — *Die koptischen quellen zum konzil von Nicäa*, XXXVI, 243.
* **Haraucourt** (Edmond). — *L'histoire de la France expliquée au musée de Cluny*, XXXVI, 175.
* **Harden** (J.-M.). — *Psalterium juxta Hebreos Hieronymi*, XXXV, 547-549.
* **Harnack** (Adolf von). — *Marcion*, XXXV, 298-303.
* **Harnack-Ehrung** — XXXVI, 242.
* **Hedley** (Mgr). — *Lex levitarum*, XXXVI, 755.
* **Heyrand** (Charles) — *Vouloir vivre*, XXXV, 50.
* **Hæpfl** (Hildebrand). — *Introductionis in Sacros utriusque Testamenti Libros Compendium*, XXXV, 685.
* **Hoornaert** (André). — *Les durs réveils*, XXXVI, 370.
* **Hoornart** (G.). — *Le combat de la pureté*, XXXVI, 367. — *Catalogus præcipuorum quæ abrogavit novum jus canonicum*, XXXVI, 434.
Hugon (R. P.). — *Le mystère de la Très Sainte Trinité*, XXXV, 64.
Hugueny (Et.). — *Psaumes et cantiques du bréviaire romain. II. Lundi et mardi. Traduction commentaire*, XXXV, 767.
Huvelin (Abbé). — *L'amour de Notre-Seigneur*, XXXV, 576.

I

Ingold (Dom). — *Général et Trappiste : le P. Marie-Joseph, baron de Géramb.* XXXVI, 640.

J

* **Jæger** (Verner). — *Gregorii Nysseni opera*, XXXV, 297.
* **Janvier** (R. P. M.-A.). — *La vertu de tempérance*, XXXVI, 431.
* **Janot** (chanoine). — *Manuel d'éducation familiale*, XXXV, 52.
* **Jaussens** (Mgr Laurent). — *Au pays du Messie*, XXXV, 186
* **Jaquet** (Mgr Dominique). — *Prælectiones historiæ ecclesiasticæ*, XXXVI, 607

K

* **Kidd** (B.-J.). — *Documentis illustrative of the History of the Church*, XXXV, 237
* **Kieffer** (Abbé). — *L'autorité dans la famille et à l'école*, XXXV, 51.
* **Kugler** (Franz Xaver). — *Von Moses bis Paulus*, XXXV, 555-559.

L

* **Lacretelle** (Jacques de). — *Silbermann*, XXXVI, 541-546.
* **Lagrange** (R.-P.). — *Evangile selon saint Luc*, XXXV, 174-179. — *Evangile selon saint Marc*, XXXV, 181.
* **Landrieux** (Mgr). — *Jésus dans l'Evangile*, XXXV, 183.
* **Landry** (Bernard). — *Duns Scott*, XXXV, 446.
* **Laumonier** (Dr). — *La thérapeutique des péchés capitaux*, XXXV, 447.
* **Leclercq** (Abbé Jacques). — *Sainte Catherine de Sienne, catholique romaine*, XXXVI, 614.
* **Lemonnyer** (R.-P.). — *Saint Paul*, XXXV, 184.

Lernout (Abbé G.). — *Vers l'autel*, XXXVI, 640.

* **Levesque** (E.). — *Nos quatre Evangiles. Leur composition et leur position respective*, XXXV, 704. — *Voir Urbain*.
* **Lietzmann** (Hans). — *Das sacramentarium Gregorianum nach dem tachenen Urexemplar*, XXXVI, 234.
* **Loisy** (A.). — *Les Actes des Apôtres*, XXXV, 110-123. — *La Religion*, XXXV, 430.
* **Luzzi** (Giovanni). — *La Bibbia tradotta dai testi originali e annotata* XXXV, 562.

M

* **Maire** (Elie). — *Saint Norbert* (1082-1134), XXXVI, 610-612.
* **Mâle** (Emile). — *L'art religieux du XIIe siècle et l'art religieux de la fin du moyen âge en France*, XXXVI, 109-120.
* **Mallon** (Alexis). — *Les Hébreux en Egypte* (Orientalia no 3), XXXV, 559-561.
* **Mandonnet** (Fr. Pierre). — *Saint Dominique. L'idée, l'homme et l'œuvre*, XXXV, 750.

Maréchal (J.). — *Le point de départ de la métaphysique, Leçon sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance*, XXXVI, 759.

* **Maritain** (Jacques). — *Antimoderne*, XXXV, 336-353.
* **Marmol** (Dom B. del), — *Saint Albert de Louvain*, XXXVI. 612.
* **Marie-Amand de Saint-Joseph** (R. P.). — *Vie du P. Firmin de la Nativité*, XXXVI, 52. — *Vie abrégée du P. Firmin de la Nativité, carme déchaussé, martyr de la Révolution*, XXXVI, 692.
* **Martin** (Henry). — *Saint Hubert*, XXXVI, 176.
* **Martin-Chauffier** (Louis). — *La fissure*, XXXVI, 557-559.
* **Martin du Gard** (Roger). — *Les Thibault*, XXXVI, 546-549.
* **Mascarol** (Arnold). — *La Famille et ses lois*, XXXV, 49.
* **Masseron** (Alexandre). — *Sainte Catherine de Sienne*, XXXVI, 176
* **Matthæus a Coronata** (R.-P.). — *De locis et temporibus sacris*, XXXVI. 433.

* **Mauriac** (François). — *Fleuve de feu*, XXXVI, 549-553.
* **Montherlant** (H. de). — *Le Songe*, XXXVI, 554-556.
* **Monceaux** (Paul). — *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe*. T. VI. *Littérature donatiste au temps de saint Augustin*, XXXVI, 239-242.
* **Monti** (Giuseppe). — *Apologetica scientifica della religione cattolica*, XXXVI, 435-438.
* **Morelli** (Dr Juan B.). — *A proposito de la instruccion sexual*, XXXVI, 369.
* **Morin** (Dom). — *L'idéal monastique et la vie chrétienne des premiers jours*, XXXVI, 754.

N

* **Nesmy** (Jean). — *L'amour dans le brouillard*, XXXVI, 560.

O

Odelin (Mgr). — *Le cardinal Richard* (1819-1908), XXXV, 768.
Officium majoris hebdomadæ cum cantu, et Octavæ Paschæ, XXXV, 767.
Olivaint. — *Journal de ses Retraites annuelles de 1860 à 1865*, XXXVI, 128.
* **Orfali** (P.). — *Capharnaüm, et ses ruines*, XXXVI, 498.

P

* **Parisot** (Robert). — *Histoire de Lorraine* (*Duché de Lorraine, duché de Bar, Trois Evêchés*, XXXVI, 46-50.
* **Pastor** (Ludwig von). — *Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters*. T. IX : *Gregor*, XIII (1572-1585), XXXVI, 616-623.
* **Pègues** (R.-P. Thomas). — *Initiation Thomiste*, XXXVI, 303-348,
* **Pelt** (Mgr). — *Histoire de l'Ancien Testament*, XXXV, 561.
* **Pérennès** (H.). — *Les Psaumes traduits et commentés*, XXXV, 549-551.
* **Peters** (John P.). — *The Psalms as Liturgies*, XXXV, 551-553.
* **Pistocchi** (Can. Doct. Marius). — *De Synodo diœcesana*, XXXVI, 434.
* **Pottier** (Jean). — *Pour rester chaste*, XXXVI, 368.
* **Poulain** (A.). — *Les « Grâces d'oraison »*, XXXVI, 354-358.
* **Prat** (F.). — *Saint Paul*, XXXV, 184.
* **Przywara** (Erich). — *J.-H. Kardinal Newman, Christentum, ein Aufbau*, XXXVI, 296-303.

R

* **Réau** (Louis). — *L'Art Russe, de Pierre le Grand à nos jours*, XXXVI, 171-175.
* **Renaudet** (Augustin). — *Le concile gallican de Pise-Milan*, XXXV, 755-757,
* **Renaudin** (Paul). — *La paix du soir*, XXXVI, 659.
* **Rhode** (Joseph-Francis). — *The Arabic versions of the Pentateuch in the Church of Egypt*, XXXV, 562.
* **Rodocanachi** (E.). — *Histoire de Rome de 1354 à 1471. L'antagonisme entre les Romains et le Saint-Siège*, XXXV, 752-754.
* **Romier** (Lucien). — *Le royaume de Catherine de Médicis. La France à la veille des guerres de religion*, XXXVI, 43-46.
* **Rouy** (Abbé). — *L'Evangile prêché*, XXXVI, 186.
* **Rouzic** (Louis). — *Les Fiançailles*, XXXVI, 371.
Ruch (Mgr). — *Le livre du séminariste soldat*, XXXVI, 127.
Rutten (R.-P.). — *Croire?* XXXVI, 383.

S

* **Sanders** (Frank Knight). — *Old Testament History*, XXXV, 685.
* **Savoy** (Dr Emile). — *Paupérisme et bienfaisance*, XXXV, 55.

* **Schilling** (Prof. Otto). — *Moral théologie*, XXXVI, 638.
Schryvers (Jos.). — *Le divin ami. Pensées de retraite*, XXXV, 640.
* **Schwartz** (E.). *Konzilstudien* : I. *Cassian und Nestorius* ; II. *Über echte und unechte Schriften des Bischofs Proklus von C. P.*, XXXVI, 233.
* **Simons** (Chanoine G.). *Le sacrifice parfait, perpétuel et universel de la loi nouvelle. Nouvel essai d'études méthodiques au triple point de vue : de la doctrine, de l'histoire et de la piété*, XXXVI, 740-743.
* **Soderblom** (Nathan). — *Origine de l'Idée de Dieu*, XXXV, 431.
* **Sottas** (H.) et (E.) **Drioton**. — *Introduction à l'étude de hiéroglyphes*, XXXVI, 191.

T

Taille (R.-P. de la). — *L'oraison contemplative*, XXXVI, 128.
* **Thamiry** (Edouard). — *La méthode d'influence de saint François de Sales*, XXXVI, 70-81.
Thérèse (Sainte). — *Elévation, prières et pensées. Introduction de M. Peyroux*, XXXV, 575.
Tissier (Mgr). — *La parole de l'Evangile au Collège*, XXXVI, 128. — *Le Christ de la jeunesse*, XXXVI, 640.
Touchet (Mgr). — *Retraites spirituelles*, XXXVI, 127.
Touvé (Hélène). — *Sœur André de Marie Immaculée*, XXXVI, 64.

U

* **Ubaldi** (Paolo). — *Athenagora, La Supplica per i cristiani*, XXXV, 241. — *Taziano, Il discorso ai Greci*, XXXV, 242.
Ullathorne (Mgr W.-B.). — *Humilité et patience*, XXXVI, 512.
* **Urbain** (Ch. et E. Levesque). — *Bossuet, Œuvres oratoires*. T. V. (1666, 1670), XXXVI, 689.

V

* **Vacandard** (E.). — *Etudes de critique et d'histoire religieuse*, 4e série, XXXVI, 695.
* **Valensin** (Albert). — *Traité de droit naturel*, T. I. *Les Principes*, XXXVI, 430.
* **Vallery-Radot** (Jean). — *Cathédrale de Bayeux*, XXXVI, 176.
* **Vermeersch** (A.). — *Principe de morale sociale*, XXXVI, 430.
* **Vincent** (Francis). — *Saint François de Sales, directeur d'âmes*, XXXVI, 72-81.
* **Vincent** (R.-P. Hugues et Fr. M. Abel). — *Jérusalem*, T. II. XXXVI, 495-498.
Vincent de Paul (Saint). — *Correspondance*, T. VIII, publiée par Pierre Coste, XXXVI, 252.
* **Vloberg** (Maurice). — *La légende dorée de Notre-Dame*, XXXVI, 743-750.
Vonier (Dom Ansrac). — *L'esprit chrétien*, XXXVI, 383.
* **Vouaux** (Léon). — *Les Actes de Pierre*, XXXV, 243-246.
* **Wieger** (R.-P.). — *Histoire des croyances et des opinions philosophiques en Chine depuis l'origine jusqu'à nos jours*, XXXV, 482.
* **Windisch** (Hans). — *Die Apostolischen Vater*. III. *Der Barnabas-brief* XXXV, 240.

X. — *Les devoirs d'aujourd'hui et les devoirs de demain. — Vers le Port*, XXXV, 50.
X. — *Eugénique et sélection*, XXXVI, 760.
X — *Richesses éducatrices du foyer chrétien*, XXXV, 52.
X — *Une journée chez les moines*, XXXV, 640.

PARIS. — IMP. DE L'ARCHEVÊCHÉ, 17, RUE CASSETTE.

DA

Revue apologétique
v.36
1923

40475

v.36
1923

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
BERKELEY, CA 94709

GTU Library
3 2400 00331 4055